

██████
██████
██████

28 MAR 66

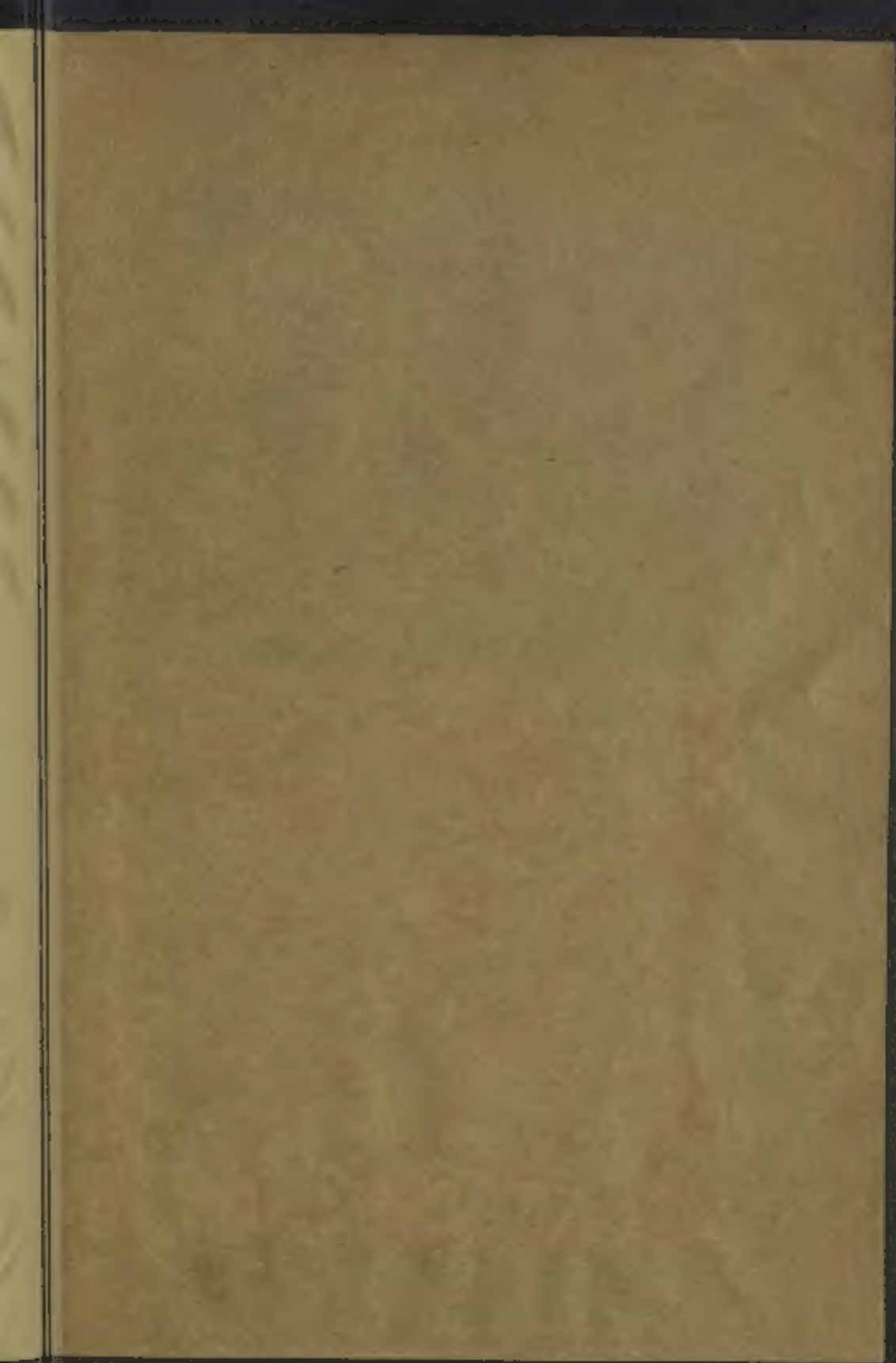
LIBRARY

15 AUG 66

JAFET LIB.
15 JUN 1991

JAFET LIB.
9 - DEC 1993

JAFET LIB.
30 JUN 2007
Circulation Dept 1



عشر
الاسم
١٢٤٤

مجموعه

الردود على الخوارج

جميع حقوق الطبع محفوظة

ليوسف أبي كرم

البرماني

1894
74527
٧١
٢١

مجموعة الردود على الخوارج

للقديس توما اللاهوتي المعلم الملائكي

الكتاب الاول

ترجمه من اللاتينية وعلق حواشيه
واضاف اليه ما يوافق المقام من اية فلاسفة الغرب
واشهر فلاسفة العرب

المطران نعمة الله الي كرم الماروني

اسقف ميندو شرقاً

ومستشار مجمع الكنيسة الشرقية المقدس

59473

طبعة المرسلين اللبنانيين - جونية (لبنان)

١٩٣١

Can. July 1945

LIBRARY
UNIVERSITY OF
TORONTO

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مكتبة
جامعة تورنتو

مقدمة الكتاب

ان المواضيع العديدة التي طرحها القديس توما الاكوييني
لكثيرة الاهمية كما لا يخفى : وانه ليعتذر على اي عقل بشري
ان يستجليها جميعها ويستندها الى ادلة تزيل الريب وتستلزم
الاذعان . لان التعمق في درسها يقتضي له ، فضلاً عن توقد ذهن
نادر المشيل ، وبراعة فطرية في تنسيق الابحاث وتجنبها ، شغف
بالحقيقة وجلد كثير في التنقيب والتفتيش مما يستغرق الوقت
الطويل ويستنفد الجهود المتواصلة .

وقد وهب القديس توما فوق هذه كلها غيرة متقدة على
نشر الحقيقة واثباتها لا بين المسيحيين وحدهم بل بين جميع
البشر ليستفيدوا من معرفتها ويسترشدوا بنورها متى عرفوها .
ولم يكتف المعلم الملائكي بان يشرح عقائد الديانة المسيحية
ويدهمها بالحجج القاطعة المستمدة من الآيات المستزلة والتسليم
الرسولي ونور العقل قصد ان يثبت صحة تلك العقائد ويحمل
المؤمنين على التثبت بها ، بل خصص ايضاً قسماً من اوقاته لمعالجة
غير المسيحيين ومناقشة فلاسفتهم وعلمائهم ولا سيما العرب منهم
كالفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي وسواهم اجلاء للحقيقة

التي يتركز عليها الدين مقتصرأ على الأدلة المستفادة من العقل دون سواء مفرقاً بين غث اراء اولئك الفلاسفة وسميتها مفندأ ما فسد ومقرأ ما صحح ووافق .

ومن البديهي ان هذا العلم صعب سلوكه واصعب منه التعبير عنه بما يدل على معانيه دلالة مطابقة لحقيقتها من كل وجه . فان القديس توما متفرد ببلاغة اسلوبه وبعد نظره وسمو مداركه يبرهن لك عن ذلك تبائن الشروح التي علقت على تأليفه التي تتطلب في مترجمها وجوب استجماع الفكر والوقوف على دقائق تعليم الفيلسوف القديس ورائه المويضة ولا سيما في ما يتعلق بالفلسفة الطبيعية .

وليس كتاب « مجموعة الردود على الحوارج » اي الذين لا يدينون بالمسيحية سوى احد تلك التأليف امتاز بين مصنفات القديس توما بدقة المعاني وبلاغة التعبير . ولذا قد احجم بعض المعجبين به عن ترجمته وقد حاول كثيرون ان يخدموا العقل البشري هذه الخدمة فلم يفلحوا رغم طموحهم الى نشر هذا المؤلف لتميم فوائده لان صعوبة الترجمة ثبطت عزيمتهم وخافوا ان يصدق فيهم القول المأثور : « ليس المترجم بأمين » وسبب ذلك انه قل ان يؤدي المعاني الواردة في الاصل دون ان يضعف قوتها او يشوه جوهرها فبقي هذا المؤلف الجليل سبعة قرون منحصرة فائدته بجملة في المتضلعين من اللغة اللاتينية .

﴿ ب ﴾

فأحدنا بعد الانسكان عليه تعالى ان نقول كتبه اسوة به
الى اللغة العربية كجلا نجره اسوة فوائده يدومها الى ذلك
مثل المؤلف بقديس ثم م دانه كنه سيقه " كقطاس
الاحكام " و " فلسفة نظرية " من الخطوى في اعين القراء نخص
منهم بالذكر مسلمي الاقطار العربية ولا سيما مصر التي سقت
سائر تراث الاقطار في مصدر العلوم وفي الاصلاح على ما صممه
نوابغ الغرب والتي على تراث الكتب وغيرها العلماء والادباء
واعربو عن اعتقادهم وامثالهم سميا في تعريف لغرب الى
الشرق والشرق الى العرب وعظموا الجهود التي بذلوا في هذا
السبيل تسهيلا تقريب القلوب وتوحيد النظريات وقد كان سببا
الى اللاتينية كتاب " النجاة " لتأليف العرب الشيخ الرئيس ابن
سينا وفتح عظيم وذات طيب في القوس . فشجعت دلائل
ارتياح المفكرين على مواصلة الجهد فعرّينا " مجموعة الردود
على الخوارج " التي تقدم بها الآن الكتاب الاول لمحيي العلم
والحقيقة . وقد عبق عليه الخواشي والشروح التي استر بها المس
لايصح ما يكون قد اشكل همه توفير الوقت لمطالع الكرم
واحدنا اغلب الشروح عن ائمة فلاسفة لغرب وشهر فلاسفة لغرب
حتى يتضح للجميع ان الرابطة المكمية موحودة حينما توحد
الرعة الصادقة في التفتيش عن الحقائق راحن ان يشمل القارئ
بعمومه ما قد يكون نرس الى الكتاب من الاعلاط وشوة
بحاسه او انقص قدره متمين ان ياتي بالعائدة التي توخاها المعلم

ت

املائي من تأييده العيس اي نشر الحقيقة و قد ر - لتوفيق
 سكون قد بنا مستعانا وبعنا بي لغنا وامت - حق الله الاماني
 وسدد خطواتنا الى الخير







لثلاث الرحات

الطراة فضلاء أبي كرم الماروطي

اسم مبدؤ شرقاً ومسنار مع الكعبة الشرقية المقدسة

ترجمة

صاحب السيادة العلامة الفاضل المطران معمة الله ابي كرم
اسقف مبدو شرق ومستشار المجمع المقدس
للكنائس الشرقية

اسره ابي كرم

تبع هذه الأسرة الكريمة في قصة ٥٥٥ من اعمال التي التابعة لمحافظة
جبل لبنان ، وهي بلدة جميلة الموقع قلعة المناظر تحيط بها عابات الصو
وتتدفق اهلها بالدعة واللفظ ورقة الشمل ، ويتوحد اليه المصطفون في فصل
حر للراحة من عناء الاعمال واستعادة قوهم معبه وحسنة ثابتوا لهم
في ربوعها من احب هذا والدة .

في هذه الالة المجلدة بكل هذه المعاني نشأ صاحب السيادة من
والدين هما صمد دانيال وفور غالب ابي كرم من الطائفة المارونية عرو
ماتقوى وسلامة اسيرة وده نفس ورقة ، عدة حمة اولاد ثلاثة ذكور ،
جرجس ويحيى والمسيبور لويس وانيل طيفة ومبس .

من الاولاد الذكور المرحوم جرجس الذي جاء به سنة اربعة ١٩٣٠
بعد حياة صالحة مليئة بمعوت ، وانسبور . لويس بني تم عوده في وسایل
ولا يزال منذ سنين في فرنسا يسعد في كثير من الاعمال الحرة وهو مشهور
بألميته ومقدرته الكتابية باللغة الفرنسية وقد انشأ هناك مجلة دينية ادبية
محمودة الان .

للمرحوم جرجس ولدان هما الاب الفاضل القس . روني من الرهبانية
المسيحية والقدس في اللاهوت والفلسفة واخى القانوي ، ويوسف الترجحات في

جدي ذو . الحكومة في سنة ١٩٠٠ م . مشهور بصلته واصلة آرائه
وعنه على حسن . دار . وصاحب عدل . وخدمة الشريعة في
سنة ١٩٠٠ م . في دار في سنة ١٩٠٠ م .

[illegible]

عمران و نیاک هر روزه

[illegible]

سراً بعد ما قمت له به دون كثير من صبية لقوة من المدحول
الى ذلك العهد الطلي الزاهر فشكر به ونصبه لكل قواد على احوال
الفضائل والتصلع في العلم ، و - به ذكوره وشعبه وحسن نصرته عمل
به في مداح جرح به في حرا ، فك - بحر في حرا كل سنة
القدم الاوفر من جواتر صوره في حرا - بك ومجسد لموضع صبية
التي كان يتدارسها ، فاحبه - به وفدوه واحد ومجسده شكل نوع
الرعاية والتقدير لاحتجاده وتوسعه وفطنه ومجسده ، - ستحق من سارت
التنسيق والاطراء .

وبعد - به عروبه بعبه ولادته قبل على دراسة اللاهوت والفلسفة
والحق اعينى وبنى و - يدا في العلوم النظرية العالية وفي - ١٨٧٥
قبل لا - سوز - به من - في - به مع رفقة
الى المدرسة الحديثة وب - به - به الالهوت والفلسفة حتى
انما وقدم عنها امتحانها عن تدمعه ومن ثم شق عليه - يرون دروس
الطقيمية صعبة ورأى على سنده لادب بوجه الكهوتية مقدسة
فقدم بذلك حسن قدم .

وتما بحسن - به في - به - لا - به المسيحي
كان بعض سنده قد شجع وسفع على يرى تدمع عروبه مدرسية في
لانشاء انه سيكون من ك - كتب في - به تدمع لديه لادب
وقد عر عن اعطاه ذلك اكثر من مرة فك - يعول به على مصبع من
الادباء وبحضور الحكيم - به من حسن

« Maître de Glazi »

وبذلك اواد الاخذ بيده في حرا - به - به وسكنه وضع
بعض المقالات المنشأة او المترجمة - به في حرا - به التي كان لا -
اليسوعيون قد اصدروها في ذلك عهد ثم - به - به نحمدتهم
البشير فكان صاحب الترجمة يقوم بكل دوة وشعر - به به من اشهر
واتايف قال كل من ي مروره مكتبة صحيحة ونشط الى لاقدام

على ما نشره بعد حين من المصنفات العديدة التي اكتسبته اشتهار الواسعة
واعلت مكانته .

كرسون ونهرية للشيخ

في ١٥ ب من السنة ١٨٧٦ رفاه الطيب الاثر المطران يوسف حجاج
لى درجة اسكسوت مقدسة في كنيسة دير مار حرجس بحرقى القريب من
بيت شاب والذي كان يوهنر كرسياً لايرثية قدس
ولا كان الآباء اليسوعيين، وهم اسديده، على بنة من فضائله وعلومه
مينوه في كليتهم سيروت استاد للاسيية والصرية وناظراً لثمة من التلاميذ
قدم بعام هذه الوجبة ثلاث سنين ومن ثم عهدوا ليه في المعاونة بتحرير
حريديتهم اشعر وحلاح مطبوعات مطبعتهم الكاثوليكية وتأييد بعض
الكتيب الدينية والروحية والعلمية، يذكر من معصي الابن كوش وبلو
عدهم عربى عرباوي واشافى عرباوي عربي وتعرير النواة الخيرية لمامه
التي صدره لثلاث ارجحت اسماء لادب الثالث عشر في حالة المال وهي
المتدنة كنيسة - « Roman Novarum » والتي يحتفل في هذا العام في
رومية العظمى مرور خمسين سنة على اصدارها احتفالاً شتافاً مطراً لخصورة
مناشط ولافتاب الحكومات رافية على اتحادها ساساً وصفت من النظم
للمعبر وحل لمشاكل المتكونة بين العرب واصحاب الاعمال مما ينطبق على
مدول العقل وروح العدالة . واتصل خبر تفوقه في العلم وتعبه ناشئة بالثلاث
الرحمت المطران يوسف اسس رئيس اذقة بيروت فاستدعاء لسكران ستاداً
وناظراً في مدرسة الحكمة الادوية فاقم فيها ثلاث سنوات الف حلالها
كانه الاول « دعوة الالمان في تعمير الكتاب »

وفي تلك الاثت كان اثنت رحمت المطران يوسف زعي الذي حلف
الثلث لرحمت المطران يوسف حجاج في رئاسة اساقفة قدس قد نشأ مدرسة
القدس يوسف اليبانية في فترة شهور واحد بعثت عن كاهن يجمع بين

العقيلة والعلم وحسن لادارة ليكمل اليه تديبها فلم يجد احق من الخوري
بعدة فله الى كره للقيام بهذه المهمة فاستقدمه اليه واستد اليه ادارتها فاستمر
في هذه الوظيفة سبع سنين سارت المدرسة حالها على قدم التحاح والازدهار
حتى توافد اليها الطلاب من كل قطر وهذا كان كتاباً نابياً في الحق القبول
منه «قطاس الاحكام» في ثلاثة مجلدات .

ثم اتفق مع الرئيس العام بلوغية لاسطوية على تعميم الاحوة المدارس
من انشاء رهبانية اللغات العربية واللاتينية وفرنسية في ١٩٠٠ ر اشيا القريب
من برون فقام هناك ثلاث سنين دعاه بعدها المرحوم الامام فلاب في الجمع
لتعميم اولاده في دره في حبيدة اش ووه عاده .

وفي سنة ١٨٩٧ و ١٨٩٦ حدث في مدرسة الحكمة المارونية
ما حدا بعض الاباء الاساقفة الى معاد وسمي انت الزحمت المطران
يوسف الدبس صاحب الترجمة الى سنة ١٩٠٠ في السنة التالية لاجراء
الاصلاح الاداري فعمل في سنة ١٩٠٠ و ١٩٠١ في مدرسة عيه
التي انشأها هناك الآباء الكوشور

وفي سنة ١٩٠١ في مدرسة الحكمة المارونية في قرية شوان
ثم صله رهبان دبر المحقق طلبة مسكون بدس هسه في حرم
للتن العربية والفرنسية وجميع ختمه هسه هذه مهمة ثلاث
سنين .

وفي سنة ١٩٠٦ كان قد حثب دارة مدرسة مربية في رومية
العظمى فآلم ذلك قلب احسان ومبر على لسدة عدة ثلث زحمت
لها بيوس اعشر هه متوقعت وشار في مجمع الشرقى المقدس ان يلج
عنى صاحب امينة سيد الصريخ بوحوب سنة كاهن عم تقى حيدر
بالادارة يتولى رئاستها ويصلح شؤون ويبعد انطه اليها فعد صاحب المنطقة
يفكر في من يليق لهذه المهمة فوقع اختياره على صاحب الترجمة فاستدعاه اليه
وقص له عن عمره على ايده في رومية العظمى بصط احوال المدرسة

﴿ ز ﴾

واحد من مصوحي كرامة الطائفة في سبعة الآلاف لاوامر عظمت وعنده
 فيه صاحب العطية في رتبة حوري استقي ووجهه إلى المدينة الخالدة بعد
 ب وده حسن توصيات في م الأحياء والمعجم الشرقي المقدس ، فأنفذ
 هناك بكده في إصلاح حال عم ما تودعه من لفقات ككودو المشطة
 السرم وكسر من سبي وقعه في عمه فتم م ما ارد بفضل قوة الإرادة
 والتجود وه رد م من المصيبة وأرضة وسيطرة على لأدهم والقلوب ،
 وه بطل من بعد حتى متى مدرسة خطوة بعيدة في الأمام ما كان ينبغي
 على طلبتها من اموالهم ولأرشادهم صاح م م وكان عابته حسن اثر
 فيهم وكان يكون جميع محررين منهم على هذه من المتوفين في عملهم
 وفصلتهم

وه هو ب قام م في رومية الطنسي عاكفاً على العمل متباً وإجابه
 غنتهم ندوة حتى تمت إليه لأصدر وبان نصف آخر لأعظم والسادة
 السكرونة العائق أحدهم ورونة الدوز الفايكية فكان حيثما ذهب
 بعدس شاكريم ثم عبد مسجلاً ولأ رسولية في الديكك م م ، على الناس
 المعجم بعدس مع نقاء راحة مدرسة ادروية في عهده .

ومن القى نظرة على حياة صاحب الترجمة الكهنوتية ، ومدتها زير
 على ٣٥ سنة ، رة قد صرفها جميعاً في لتجدة والتصنيف وخدمة مدارس
 وتربية الشبية فوق ما كان يقوم به حيثما من القاء الرياضات الروحية
 الناحية للكهننة والماليين . ولاحق يقال لحياة جيد وعمل عمولة بالمناظر
 حنته المقام الأرفع من م عظمه وحضنته محبواً ومحترماً بهم في وقت
 واحد واحضته لكل حق بين كبار رجال الدين جاهدوا احسن جهاد
 في وضع المس السبعة العلمية والأدبية التي يحكي ليوم هذا الوطن العربي
 غارها الشبية

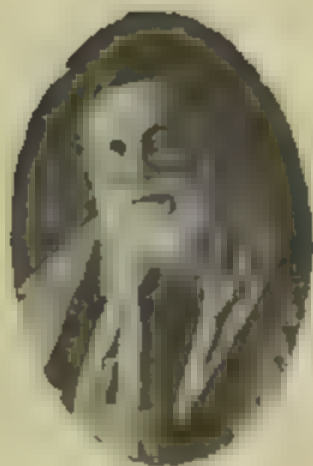
وقد نشر مستشرق لكند لاصفي السبيو كروني مقالاً عن سيرته
 سنة ١٩٣٥ تقطعت منه ما يلي :

« ن استقر مدو سيادة لطوار معة في كرم الف نصير للكتاب المقدس كثير الاعتبار طمع في بدوت سنة ١٨٨٠ . ومن الى العربية في خمس محلات (والسادس تهر للطبع) الدرس العلمي سيادة الكرديل مرياه ، وقد جد في ترجمت بحيث دع اش هـ عنه مسيحيين والاسلام في سورن ومصر وبقرؤها باعجاب وث . وث هـ من علم في اعمون الكنيسة والاسلامية ، فصل في العربية حق القوي وعلق عنه شروحا تصويبة وطبعه في ثلاثة محلات في بدوت (١٨٩٠-١٩٠٦) .

« اذهب من حين الى حر للسلام على سيادة احر كرم في كرمه في مار بطرس في السلاسل) في نك سار لمارونية التي تظهر عليها ان ات اهد والسكور وقد طالبتا شعرة السجل التي جعلتها شه شي . بدور الشرقية . هناك يسكن سيادته مند سبي عبدة وهو عانس في العلوم الرقيقة ولثقوى الكهنوتية ، وكنه قد انقطع عن اسلم وجمع نفسه للصلاة والتأمل والشغل . وهو لطيف الحديث ، حلو المعاشرة ، نشوش بوجه كالب احرون . يتقنى . ازيه معة وعطوب وبساعة لائعة وحل كامل .

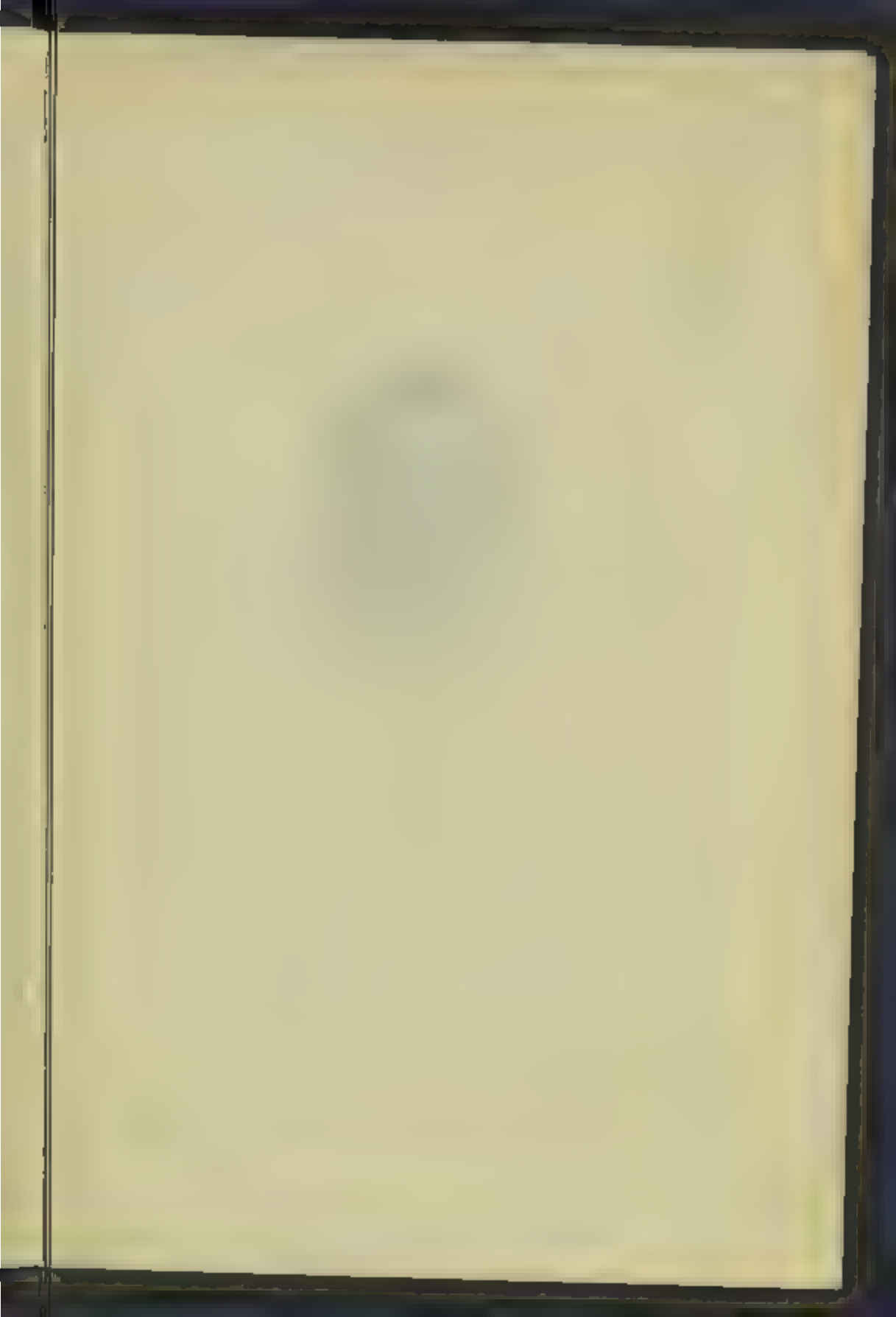
« وانه سطره اليك يقر على شعيتك . نرد ب نصير له من لادكار والاحاديث ويحييك اجرة مدينة هي تبعة ابائنا الطويلة وتاملاته الرقيقة . ويتحلل كلاماته من حين الى آخر دحصر وطن البعد ، وهي ذكرى مولة هذا احتمال من احلها اوت حرب الكدى . وهي تظهر على عبيد الطويل والمفكرتين .

« في حلال نك السبب المعربة باحارها وسانب حد سيادة كرم بنقل الى اللاتينية مع ديول وحوشي صافية مختصر « ما ور . الصيغة » لاس سين الفيلسوف العربي الكعبر الذي استخدمه القديس اكبر ونوم لاكوبي بهم . شكن في درجات اللاتينية تي وضعها « كندسي وكند عره » وهي معروفة باسم « الش . » فهذا المختصر « النجاة » الذي سيطحه عما قليل اطر لما ري في ثونه اللاتيني لم يذمه فقد في عة احياة . وهو صعب



المطران نعمة الله ابي كرم

في شيخوخته



الرواية ، والاب يوسف الي كره شقيق الاسقف الجديد وعمرهم كانوا
من رؤساء الرهبانيتين ويمثلي الطوائف وعدد من الاشراف وقضاة الدول
ورجال حكومة ودوي اوساحة .

وبعد الجملة دعي القوم الى مأدعة انيقة وحيث انشاء عذرت التهيؤ
للاستيف الجديد .

ومن ثم حدثت توقع على سادس رسائل التبرع مع لتقديم استكثرة
مختلفة التي جاد بها عليه ابرقارة من عرسيين ونبليكيين وابطالين
كضواتم وملابس حجيرة كاملة وبعده .

وفي ليوم الثاني عطفي نقالة خاصة لدى الطبيب لازر اندر يوس العشر
الذي هناك بصارات ابوية وقدم له هلياً ثياباً للصدر وعين به رت يتفاده
من الحزنات العائيكانية فخرج من رت بديه وقسمه ببعض منتاة وشكر .

وما اتصل خد تقيمه بلدا اقبس الرئيس في مسقط رأسه وكثر
قري المثل المجاورة لها مثل صلياً وعين سعادة وبيت مري واحيلار سار اشيا
ومار يوحنا القصة ومدونة سككت

وبعد سياسته نحى عن رئاسة لمدرسة مارونية وبمقطع الى ميه وولمته
في الكرسي ارسولي والاشتغال في ما كان يعرضه عليه المجمع المقدس من
مختلف دعاوى المروعة اليه من الشرق ولاسيما دعاوى الإرج ويطامها
ومنتصه ويسدي رأيه فيها وقد ستمل ما يعني به من وقت الفرع في
تأليف الكتب ، حب عمل اليه ، ومع هذه الماهه يمكن يستع من بدل
ما يوسه من امددت لادنية للمدرسة مارونية مدفوعة الى دات نايجتج
في قلبه من الفيرة الوطنية والمحة العائنية .

وفي السنة ١٩١٤ رر ووسه لسان مشعدة الاهل والاصدقاء ولاسرة
من عدا الاعمال فلقني حيثما حل حروب التصيل واتفق ان تشتت الحرب
الكويتية في صيف ذلك العام فاضطرب يعمل في العود الى مركز عمله
مركب لحر من ميناء بيروت في واعر شهر كانون الاول

ملاح

وفي السنة ١٩١٢ ارتقى إلى مقام - في صاحب الهندية - والى
 طالي فرقع إليه صاحب - سنة مجموعة زعمه - والى صاحب -
 لأعنه - والى - والى - والى - والى - والى -
 كركه - والى - والى - والى - والى - والى -
 ثم - والى - والى - والى - والى - والى -
 على يانه كان قد - والى - والى - والى - والى -
 الكسبه مقدسه وسادة - والى - والى - والى -
 اعظم من - والى - والى - والى - والى -
 صاحب - والى - والى - والى - والى -
 كركه - والى - والى - والى - والى -
 والى - والى - والى - والى - والى -
 الثماني مشهور - والى - والى - والى - والى -
 التي حقه وقد - والى - والى - والى -

وقد - والى - والى - والى - والى -
 الذي - والى - والى - والى - والى -
 في ترجمة - والى - والى - والى - والى -
 يوسف - والى - والى - والى - والى -
 والى - والى - والى - والى - والى -
 والى - والى - والى - والى - والى -
 لاسه - والى - والى - والى - والى -

وفي - والى - والى - والى - والى -
 الذي - والى - والى - والى - والى -
 - والى - والى - والى - والى - والى -
 وداية - والى - والى - والى - والى -
 في - والى - والى - والى - والى -

﴿ غ ﴾

• رسول وعام وصادق عرفة • ذكرت فيه ما اتصل به من ترجمة حياته
وتعدد مؤلفيه وعمله وصدرت ذلك جزءا بترجمة الكبريم وثبت على
• هو هـ اسمية وشهادة الكريمة وعبودته الشروعة في سبيل دين وأعمام
وسنة • المعاني • لأحرار الصائفة الكريمة ولصادق خيم عرفة ورسول
العام العادل في سبيل خير وعنده الكريمة

تأليفه

قيل : لإنشاء هو الانسان أي ان كل امرء يعرف من رثت قلبه
وما يحيط به على القراطيس يكون عادة مقياسه ربه وفكره ومقدره لصفية
وهو : • • • • • الألف أي وصف صاحب الترجمة وهي وضع
دليل على حقيقة مقامه • إليك بيده • ملخص ما جاء فيها •

التأليف المطبوعة

١ - ذخيرة الالباب في علم الكتاب

هو : • • • • • ذهب إليه علماء العرب بخاصة من الشرح الصحيح
لمعاني للكتاب المقدس من مختلف النواحي التاريخية والطبية والاشعرافية يستعي
به الطلاب من ذلك العاد عن ترجمة ما وضعه بعض الاحياء المختلفة من
لمصولات التي قد يفوتهم تناولها اما لجهلهم اللغة التي كتبت بها ، وما كثرة
• مكتوبة من • • • • • ومذاهب واما لان وقتهم الضيق لا يأذن من عندك المراجعة

٢ - قطاس الاحكام في ٣ مجلدات

يتضمن قواعد فقهية وفروغ كنسية مع تعديق عليها في حاشية ترشد
في مصادرها في خلق القانوني وسنن منه يدل على في الشرع لاسلامي وهو

﴿ ف ﴾

اول كتاب من نوعه في اللغة العربية يوجع اليه القصة والمغامر الكسبيون
وعوهم من ارباب القوانين وطلابه في دعوى الاحوال الشخصية التي لها محبتها
لاسيا الان في دارنا الشرقية .

ومنا هذا التأليف سلاعة تميزه القانوني ولا يجهل المتخصص لمشمل
هذه العلوم الشرعية والقانونية ما في هذا النوع من الكتابة من الصعوبة
ولذقة .

٣٠ فلسفة النظرية الكردبيل مرسية

نقله الى العربية عن كتاب مدرسي في عدة اجراء للطبيب لاثار العلامة
الشهير الكردبيل مرسية رئيس جامعة مالين في بلجيكا ، وضع حصيصاً
لتلاميذ صفوف الفلسفة في جامعة لوغان وقد تضمن مختلف الابحاث الفلسفية
النظرية ودروس ، وروا الطليعة والانتقاد بعروها هذا اثرأ حليلاً وطرفة
بعمية يجني منه طلاب المحكمة من هذه الصاد ثمة الفوائد القيمة . وقد
عجب به لسبب الثرفيوس ولاسيا لمصريين مدى كسره لى سيدة مترجمه
يتنون على براعته وطول بابه وما اداء به من الخدمة اعلى التي لا تقدر
تتمن الى اللغة العربية .

٤٠ كتاب النجاة

كتاب لاس سيد امر فلامسة العرب يشتمل على العلوم التي اطلق عليها
العرب بعد ارسطو علم سب وروا الطليعة ترجمه صاحب السيادة عن العربية الى
اللاتينية وعلق عليه شروحات ذات شأنة الفوائد ذكرأ فيها ما يقاسل
اكثر من اقوال شمس مديس القديس نومو لاكوبيني معروف الى علماء العرب
إمام فلامسة العرب وقد سالت هذه الترجمة تحفة فلفه لعلها العربيون
ولاسيا المستشرقون منهم بالاعجاب والتقدير وحلوه في دوة فوائد لمعة .

٥٠ مجموعة الردود على الجوارح

كتب وضعه ادم توم لاكوني كـ فلاسة عرب جامعة الانجليزية
في اربعة مجلدات روي فيه عن اللاهوت وخلق الانسان واسباب منحه
كادى الى ان ياتى شر وخرى واسباب تفردهم واسبابهم على بحث
الامر اليه وقد علم . وفقى من كتاب واسبابى اربعة مسجبه براهين
مستعدة من نور عقل خداعي لانه واسبابى . عربه شيخ في فساد
ووجوده صالحة واهلية به واسبابى حكمة واسبابى . واسبابى . واسبابى .
الاساس على الاصل في حريته . في فساد لاهوت واسبابى في
دقة . واسبابى حكمة واسبابى . واسبابى . واسبابى . في حواس
شراح وديدا كد ي لاس واسبابى .

التي كيف الجاهزة المطبع

١٠ علم لاحتاج

هذا العلم من . حيث لاهوت واسبابى واسبابى واسبابى .
العلم من . واسبابى واسبابى واسبابى واسبابى .
بكتس فيه . واسبابى واسبابى واسبابى واسبابى .
مؤلفه هذا الشان . فتنه من . واسبابى واسبابى واسبابى .
لهيئة الاحكامية كالحكومات واسبابى واسبابى واسبابى .
والترارعين والطاعات والامر والادب . واسبابى واسبابى واسبابى .
العلاقات واسبابى . واسبابى واسبابى واسبابى واسبابى .
الامن واسبابى في صدى مسكويه .

٢ المحاكم الكنسية

كان جميع قضاة صاحب الولاية من صوب محكمة كنسية معينة كنيسة
تصميم وشكل محكم في جميع الدواوين التي تقع فيها ولا يبيح الله
عدهم للفداء ومعه من الكسبيين وغيرهم من رجال الدواوين وصلاته من
احتصاص بلادنا بالمحاكم لوجبة محلات صوب محكمة في الدواوين المتعلقة
بالأحوال الشخصية .

٣ أدينته الأدبية

هو الجزء الرابع من كتاب مدونة ديانة الله جامعة بوجه وفي هذا القسم
الكتاب لأثر كبرياء مربية الله معترف فيه عن تربية ولا يبيح الله
تربية البشر ولا تدعيه ثم مضى بعض وهذا من صلب عليه بسطوا
" علم أدينته الأدبية " وتوجه فيه من الأدينته المحذرة صوبه وحصل حيث
الكتاب مذارها على الحق صبيحي لأعني والعدوي وقد يروى عنه من حق
الاستعداد مع بعض الأدينته المختلفة كاشوشة وادها وقد علق
على هذا حوشة في هذا صباها وشهد الأدينته في هذه الأدينته
من مصولات في هذه الأدينته

وخاصة الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته
للصالحين على الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته
على الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته
اكتسبت عليه من سمو الأفكار وحليل معاني وقوة العادة ومبانية تركيزها
وذلك على الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته
وهذه خاصة من استعمل الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته
وخاصة بعض الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته
ترجمة في هذه الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته

وشعب بالادب شعباً عظيماً ساهراً الليالي متنشئاً بملء انشاد في التائب
وامتار بالمقدرة الخطية وفصاحة اللسان وختير الاوضاع للقوية ولوضوح
الثقة التي يطرقها احد من قبه ترى كتاباته على وعترتها اية في الالاعة
وحسن الاداء . فاذا قرأت حال لك اسك نقرأ شبروب او السطلي او
البارحي او عديم من امراء الفلسفة والادب وقلمه .

العرف والعزائم

نحي صاحب السيادة لمزعم باحلاق شخصية حادة ومربى فريسة عالية
لا نرى بدأ من الانواع اليها ولو يوجيز الصارة بعد خلق موضوع لدي بنا
على النفس معالجته .

اشتهر سيادته بالرعاية المؤدية بما فطر عليه من روحية والمقدرة
والفضيلة والعم والحكمة اياً كان من محدثيه على صفاته وحقايقه . وهـ ان
نقترب منه حتى يستملكك الاحترام ، احترام الفضيحة الطاهرة ادلتها على
اسرار وجهه ومحياه وباحدك الاعجاب من ذلك العلم الواسع لمتعد مع الفضيحة
تجداً شديداً بلفي المهابة والاحترام ، ويسدد ر . سيدته ويجعله لطيف
لمعادنة قوي العزائم والافانج

وربته انه بحكمة سامية وعزة على الادب المسيحية متفدة ، وحقه حارة
مفوس متفدة . هذا الحمل الامي حلتك يوجه كل عمده اى عاية سامية هي
خدمة الله والكديسة مقدسة ويترفع على الاحرب ويجمع في نفسه صفات
المعلم والكاهن ، والاسقف ، والراعي ، والمهذب والواعظ .

وتربت معه ، لاس ورقة لاحلاق بحيث كان يقابل الجميع بالمشقة
والشر وكان رعم محته للمطاعة والكتابة والتأليف بصفي لمحدثه ويسعى
حمده مسعدته ، ولكنه لا شمن به لا لاعتقده بالمتبعي . ابيه والطاب
مهورته . ولكن نزه بنفسه شئت لانتدمة ملائكية اني تراقق حديث
سيادته ولا تقاديره الا نادراً .

أما رهبه وتروعه عن حاصل العلم فقد بلغه الى حد الكمال .
فكان يعيش في ديار وهاب التي كان يعلم فيها وفي رومية وهو ساق
كاحد وهاب الخاضع في يومهم شكل تدقيق وكانت البساطة في مسكنه
والقناعة في مأكله تزيّن حياته وكل من رآه في رومية بعد ذلك
من الشهرة بتابعه العديدة في شهره شرقاً وغرباً تعجب من تلك البساطة
لبائنة مسكنه ، ومن تلك القناعة مرفقة حياته

أما محبته له وعادته لمريم المجدل والتدبير ، وحترامه للكنيسة
معه فحدث عنها ولا حرج . كان ، معه ، يأخذ كتاب صوامه ، يظهر
تصوير عبيد الله ، قائمة طويلة تحملها لراحة والاحتشام ، وتلقي عليها الفصيلة
الهامة والرخصة ويرسم عليها لتمثيل معصية له واستعداده التوضيح السابق
ولاهية مبروكة بالحكمة والبساطة . وكان يعمل من يتلو صوامه مام
القرآن المقدس ومنه كان يستمد القوة وأنشأ على الصل . وقد امتاز
بتدقيقه في القيام بواجباته الروحية ، وتنوع خاص في تقديمه لقرآن وتلاوة
القرآن . فكان وهو في الثوب يقدس كاتبه يقيم القداس الاول بالاحترام
الائق والتأني الواجب لاسرار الله .

وكان في صلوات فرضه كاتبه حد هذه العرش الهادي يصعد التسبيح
محبة متقدمة

ومحبته لله هذه جعلته يردد مرة على الكنيسة المقدسة وسوع يحيى
على طائفته ويسعى لزيادة محبة ويرى معها ، وكثير ما كان يردد هذا
القول . « يا مولاي مودة صالحة به رزعت انت يا شار حسنة » وعندما
كان يذكر وصته وما يحفظه من أهم عربية عن المسيح كان يشدرو
قلبه حراً وباحد يحكي تلامذة المدرسة مارونية على ان يحملوا كلمة
الانجيل الى خارج حدود لبنان ويبادوا بكلمة الله حتى يملك المسيح على
أهم لا تعدد لا مائة قريبة . وكان يقول . انه مستعد ليخصص قلباً
ومرء من مديته لكل من يستعد لتبشير الانجيل في ما يحاور لبنان من البلاد
البعيدة عن معرفة الحق .

وكان يكن في حبس عدة عدة وكانت من الدرس وعصمه
وكانه وقد كان تصدق في ذلك حبه كتم ربه . كان يحبه
من سائر الاشغال الواقعة

وكان ستم سكتة في كسبه وعده من تصح في ليله
ومر به في بولس من عمله حسب وعكفة ومرض في عام
حصل له راحة بعدى في شهر في انقرب الى علاج صعب مؤلم
وحب كثيرة كان يصعب به . "كان حبس في سبب دواءه
قدس عليه المجددة .

قال لاحد عهده في مرضه لانه وقد كان سبب دواءه
من حبه لانه وحده الكسبة به . ورعى في الشد لا علاج في
حبه

"في عام حله في سبب دواءه ولا راحة له
الى اشبه ان علاج في راحة . وراحة لانه صعب . ففي
من دواءه . وكان عكس في راحة لا راحة . راحة صعبة فخر كما
به لانه لانه ولا راحة . وحده في راحة الكسبة . ولا راحة
به . راحة صعبة في راحة لانه . ولا راحة في راحة
لا راحة .

عمره الى سائر

وفي سبب لانه حبس دواءه السيرة داهي الحنين الى الوطن
ولاهل وسند في قدومه في سبب دواءه عاصمة الكتلكة مشياً
ولا كره في راحة . به . يحرق في راحة لانه صعب لست ٣٠
ب وقد جرى في راحة . سبب استمد بريق لعمامه ورست
له الحكومة للسيرة راحة في لانه ورست مثلاً استغله
سبب ومن السبب . توفى في كاتدرائية القديس جرجس في راحة

آخر الاعظم الينا يوم الحادي عشر فوجه اليه بواسطة صاحب النيابة وزره
 الكرويتال مثلي بركة موزعة في ٢٧ شاط من السنة الحادية تلقى القصادة
 رسوبية في دعوت وعيا تمتى صاحب القدسة سيادته احسن التمنيات
 ويهدي اليه بركته الرسوبية فعيل صاحب النيابة القاعد رسولي السيد
 فريديان حبابي هذه العرقية معه الى صاحب السادة في المستمى فائر
 ذلك في عقب سيادته احمل تأخير وحسن قلبه بعض منار لام لاهل
 والسيد القاعد وادر يرفع بركة الى السدة البونية الداية بشكر فيها
 لاهل الاعظم تدره لاوي ويحدد جهود بلفه بالسدة الرسوبية وحصوله
 السنوي نائب اسد مبح وقدم صاحب النيابة لقصد الرسولي احسن
 حاساته الالانية وكان بياضته بقرود في لاسوع مرة وانتين سيادته باسمه
 وباسم الكرسي الرسولي

الكتاب الاول

ترجمة الكتاب (١)

الفصل الاول

في دس حكيم (١) يوحنا الذي يتقدم الحكمة القديسة (٢)

« فاني قد باعني وشفتاي غداً للفقير » (اثنان ف ٨ عدد ١٣)

أنا ما جرى عليه استعمال احمور ورأى الفيلسوف (٣) وحبوب

(١) حول اللاتى اعدبىر ، تصدته ترجمة كتابه هذا الاول ثمانية فصول
تجرى البحث فيها عن ثلاثة مور وعديدين قصده في هذا مؤلف وشيخ
بنيان انواع حقيقة التي يتوحي صاحب (١٣) وثالث بين الرئيس الذي
يتجرى الحى عليه في ١٠ هذه (١٠) ما لا يمر لأول قدر الكلام
فيه على شيئين وهما دس الحكيم (١) وهو (١) وثانيه وهو شيعه
قدمه في ١ وهو ما هو القرض من وضع هذا الموقف .

(٢) يقول دس الحكيم اي الواجب المترتب عليه القيام به من حيث
هو حكيم اي منص على علم اسفة هو (١) به يعني الحكيم أن يصرف
بطره الى اعتبار عية الاشياء و (٢) واستعت عن عية الكون و (٣) من
أخص واحدته أن يوقف بطره على تأمل حقيقة و (٤) وحصولاً على
الحقيقة الأولى و (٥) واحداً عليه أن يتوفر على دفع البطل المضاد لحقيقة
المدأ الاول والأسمى .

(٣) يريد باسم « فيلسوف » رطو وكل مرة يرد عنيك سم الفيلسوف

فاهم * رطو

اتعنه في عظمه الاشياء (كما ورد في ف ١ ث ٢ من
 الطويقات) إنما هو أن اسم الحكماء يطبق على الذين يدرسون
 الاشياء على وجهها القويم ويحيّدون تدبيرها ويسببها كما ينبغي
 ولهذا من جملة ما يتصوره الناس في حكماء الله هو ما ذكره
 الفيلسوف في ف ٢ من مقدمته على الفلسفة الالهية حيث
 قال : شأن الحكماء انهم يدرسون جميع الاشياء التي تدور
 وتمتد غاية ما فيهم قاعدة في تدبيرها وتنظيمها يجب أن تتوحد
 من الغاية اذ ان كل فرد من افراد الاشياء يدور في ترتيبه وامتداده
 الى غاية على الوجه الملائم فيه حيث يكون قد تم وصفه على
 احسن ما ينبغي اذ ان غاية كل شيء هي خير له وعنده فأننا
 نرى في الصناعات أن التي تتولى تدبير الأخرى منها وقوم مفعلة
 الآمرة عليها إنما هي التي تتعلّق به غاية تلك الأخرى كصناعة
 الطب مثلاً وهي ترأس صناعة العقاقير وقوم يدبرونها من أجل
 أن صحة الناس التي يدور عندها الطب هي غاية كل الأدوية الطبيعية
 التي تتولى تركيبها صناعة العقاقير وكذلك الأمر في صناعة الملاحة
 ما يقاس في صنع السفن وكذلك من الحدة ما يقاس الى المراسم
 وجميع امعدات حربية وجميع الصناعات التي ترأس غيرها تسمى
 اصناعات «الرئيسية» الهندسة من جهة ما تصنعها الاصلية .
 ومن ثم كان أن رتب هذه الصناعات الذين يقربهم المهندسين
 يعزّون الى نفوسهم لقب الحكماء .

و ٣ : و قد في ثلث من كذا (هذه) . فوجب اذا ان تكون
عنه الجميع خير العن وحيث افضل : هو الحق ١١ . فوجب دا
ان يكون الحق هو عنه مصون يكون جمع . وان يكون
حسب ما يتوقف عليه بصر الحكمة به يكون ١٢ . وهذا
من احكامه الاصلية تصح ١٣ . كانت حجة وجدت الى ان لم
كني من الحق بد فـ ١٤ يوجب ١٥ ١٦ ١٧ الى لحد وجدت
ولهذا انت الى العالم لأشهد للحق .

١٨ ولكن القيسوف (و ٣ من غير ما وراء القسمة ٢)
يصحح من القسمة الاولى هي من حق ولا كل حق من حيث
الحق الذي هو مصدر كل حق واعني به الحق الذي يختص
بمبدأ الاول بوجود الاشياء جميعه . فاذا حق هذا المبدأ الاول
انك هو ايضا مبدأ كل حق . و قد لا حالة الاشياء
في الحق هي حده في الوجود (٢) ثم من تلتس أحد

اولا كما هو شئ واحد و قد يتجلى على الاشياء من هو حده
لاول و قد لاول في سائر ما هي في الاشياء و قد لاول
(١) هذه الاشياء من حده على حده في حده وهي لاول
لاول كل شيء . فلهذا لا حده في حده و قد لاول حده هو الحق
(٢) قوله " حده " في حق كذا في وجود " حده " في الحق
لاول من موجود كذا . و قد لاول من موجود كذا . و قد لاول من
الموجود فلاول من حده و قد لاول من حده . حقيقة بوجه في الحق
من حده اشياء . و كذا به و قد لاول من موجود يتصل به في الموجود مع رتبة
معنى التكميل (عن شرح تصريف)

الضدين شأنه أيضاً يدفع لصدأ لآخر ويدحضه ١١ . كما ان
الطلب لدى يه ح صحة يدفع لصدأ ومن ثم فكيف قد من شأن
حكيم ان يأتى في حق وخصوصه حق الصدأ الاول ويبحث
عن غيره من الخلق كصداق شأنه ان يتقدمه يدفعه من
الكذب والظلم في احسن اداء يصفه به الحكمة به يست
بالآلة التي ذكرها من شأن الحكيم شأنه ان من في الحق لا اله
الذي هو الحق عسى . حبلى و تعلقه و . صدى به . مدد منه والبروي
فيه وهذا ما اشرت اليه اذ قلت " حق بهدنا حق " ثم مدد ومة
الصلال امصاد للحق . وهذا ان اراد به احكمه بقوله " وشفتي
ثم ان الله في " وهذا اشرت الى الصلال امصاد للحق الا الهى أي
المناقض للدين الذي يسمى البر والتقى ومن ثم فكذب امصاد
لحقوى بطلن عليه اسم الحق

•••••

افصل الثاني

في القرض لدى بقية المؤلف من آية في شي هو

١٠ ان درس حكمه هو الفصل من سبب تدريس اني يزورها
ان كلاً وسواها . وعدله . ما كورة اقصى كلاً فالان

١١ عرض . حق . درس . من . ربه . قد . عرض . عنه . حق . ثم . دفع
الصلال وى هذا لاحق شأنه " من نفس حد صدق "

لأنه ر كـ، اكـ على درس الحكمة أصاب من السعادة الحقيقية
حظاً . فإن الحكمة تقول (على ما ورد في عدد ٢٢ ف ١٤ من
السيراح) : صوف يرحل الذي يتأمل في حكمه ويحدث
بها (١) . و ٢ . أما كونه أفضل سموً فلأنه يدرس الحكمة
يُسدي صاحبه نوع أخص من الشئ بالله الذي صعب كل شيء
لحكمة . ومن ثم فلا الشئ عنه أحب ودرس الحكمة يصل
صاحبه بالله بصلة المحبة . ولهذا قيل (في عدد ٢٥ من ف ٧ من سفر
الحكمة) : الحكمة أكثر لا ينقص والدين استفادوا منه قد
أشركوا في محبة الله

٣ . أما كونه أكثر بعداً فلأن الحكمة تؤدي لآثار إلى
ممكنات الخلود فقد قيل (في عدد ٢١ من ف ٦ من سفر الحكمة)
انتهاء الحكمة يسبق إلى المكنوت خلد (٢)

(١) ما من ينصب على درس حكمة يكتسب منه كذا كذا
من جهة النظر لأنه يحتمل بعضه بالمدونة خفصة التي تعود لشهوده
حق الإلهي وهدات لأهبة . ثم كذا من جهة العلم لأن الحكمة وحسب
كانت في عرف الفلاسفة قوة مشتركة مع بعض نفع عند تناول لاد ب لاد
فهي في عرف أئمة اللاهوت قوة ذكوة وهدوة مع لاد ب لاد
إلى صلاح الأعمال لا بأدلة وأسباب شريرة فقط بل بأسباب منه بقد
(٢) لأنها أولاً تشرك في محبة الله التي تؤدي إلى مكنوت وهدب
لأن مراودها كما ينبغي يجد في لاد ب لاد إلى صلاح الأعمال التي تبلغ إلى
الممكنات .

وإنما كونه أشد عدوة فلأن معاشرته أحكمه ليس فيها
مرارة ولا في الحياء معه فلهذا من سرور وروح . (عدد ١٦ ف ٨
سفر الحكمة) .

هذا وعد أن تؤمن بعون الله في اتخاذ خطة الحكيم قد عقدنا
البينة وإن لم يكن ذلك ثم يصل به طوقا على من الوسع في
ايصح الحق لدى يمتد فبه لا يزال كاثرا ليكي ودفع ما يضافه
من الاضاليل وحدث تحميم بسبح فريده . واي فون ما قبله
إيلاريوس في سر الشبث . عدد ٣٧ و ١١ إنني موقن من نفسي أن
عليّ لله واحد من حص واحد ت حرتي وهو ان يكون كل
حديثي حري عليه وحسي يحدث به

هذا وعد أن تؤمن بصحاب الضلالات كل واحد منهم على
حدده فأمرهم ميسور سدين أولهما لأن مزاعم كل واحد من
الذين يبرهانه ليست معلومة عندنا جميع حتى يمكن ان نستمد
من نفس اموالهم حجة فومس ٥ بأصيهم . من الملافة
لأقدمين قد سلكوا هذا مسلك في هذه الاصل الخوارج الذين
يسرهم الوقوف على أوضاعهم إما لانهم كانوا من محبتهم و
لانهم في قول الامر كانوا عشرين من خرابهم فتفوتوا بآبهم .
وإنما سبب أني فلان بعض نوبت جورج كاتناغ محمد
وعبد الاوصام لا يوافقونا على التسليم بسطه كتب ما يمكن
به اضعهم كما يمكن ان نوح "يهود ناي العهد القديم واهراطقة

بالعهد الجديد فيها . ولئن لا يعلم لا هذا ولا ذلك . فكل
لا مدوحة سا من لعود الى العقل الطبيعي الذي يضطر الجميع
الى تسليمه . إلا ان العقل يقصر نقصا عن الامور الالهية
بيد اننا اذا تفحصنا حقيقة من هذه الحقائق فاننا نبين معاً اي
الاضايل يدفع بها . وكيف ان الحقيقة الثابتة تدرك للعقل
تجدي موافقة لعقيدة الدين الكاثوليكي .

الفصل الثالث

في ان الاشياء التي متقدمها عن الله الحق هي على نوعين

ولان طريقة ابصاح الحق ليس واحدة في كل انواع الحق
والانسان المتخرج في العلم على ما قال الفيلسوف (ك ١ ف ٣
عدد ٤ من علم الاخلاق) واحده عنه بوسبيوس (في ٢ ف ٢ من
ك ١ في ثلاث) شأنه ان يجدد الحصول على اليقين في كل
شيء . بقدر ما يسبح به طبيعته ذلك الشيء . ليس غير . وعينه كان
لا بد لنا في اول الامر من بيان الله اي وجه من وجوه
الابصاح ممكن في الحق الذي نحن في صدد (فقول)
ان ما نوجب ثبوته لله (اي ما نعتقد في الله) الحق فيه
على صريحتين . فبعض ما هو حق في الله يفوق طوق كل
ادراك عقول شرعي ككون الله ثلاثياً وواحداً وبعضه ما

يستطيع العقل الطبيعي نفسه الوصول الى ادراكه ككون الله
موجود وانه واحد وما شاكل ذلك من انتمه لفلاسة بصاً
بالقيس الدهاني مسترشدين اليه بنور العقل . واما ان بعض
المقولات الالهية تفوق طوق ادراك العقل الانساني فواقفاً
مطقة . فذلك امر عايق في الوضوح وذلك لانه لما كان مبدأ كل
علم يحصله العقل عن شيء ما انما هو تعقبه جوهر ذلك الشيء
لان مبدأ كل برهان ثباتي انما هو ان الشيء « ما هو » كما
أورد الملبسوف في كتابه الايطيقا (يتحدث ايمياس) وحب
ان الوجه الذي تعرف به معلومات ذلك الشيء يكون بحسب
لوحة لدي تدرك به جوهره (١) ومن ثم قد لا يحيط العقل
الانسانى عما بجوهر شيء كاخضر مثلاً او كالثقل رواباً فلا
يبقى من معلومات ذلك الشيء معلوم يتجاوز مداه العقل
الانسانى وهذا امر من ان سم في حقه تعالى لان العقل
الانسانى من عنده توصل الى امره جوهره لا مجرد قوه
طبيعية . وان ممدودة عقلاً في حيزه حدود حادثة انما هي
ناشئة عن الحس وعائيه فكيف لا يقع تحت الحس فلا يدركه
عقل الانسان الا من حيث يستخلص منه فانه من خواص

(١) قوله ان العقل لا يمكنه ادراك جوهر شيء . فيمكنه ادراك
كل ما هو من اللوحات تدبيرة ذلك جوهر وبالعكس . فيمكنه ان
يدرك جميع ما يتحقق بالذات جوهر الشيء . ولا يعنى من شيء معلوم لا
يستطيع ادراكه فيكون العقل لا يدرك جوهر شيء ويعتصم على به .

ومحسوسات لا يتكبد إن تاذى بمقد إلى يرى فيها أن الله
ما هو أفي دية ١١١ لآب معلومت أعتد من أن تساوي
قوة أمة (١٢) ولكن عفتايتاذى بالمحسوسات إلى معرفة الله بأن
يعرف عن الله "إله" ي أنه موجود ومث كل من المعلومات التي
لا بد من تسدي إلى سدا لا

ودع إذا أن بعض العقولات الالهية ذاتية المثال للعقل
الانساني . وأما بعضها من وراء طاقة العقل الانساني فلا تصل
مقدرة إلى إدراكه لته

٢ . بعض يتشبه بش سهولة صدق قوت من تفاوت العقول
في المراتب . فهم أناس ينظر أو حد منهم بعض العقل في شيء

لا كبر من ومن معرفة محسوسات قد يؤدي إلى
معرفة حقه الله بوجه لأصل إلى من من معرفة محسوسات يؤدي إلى
في معرفة الله هو في دية وهذا قول في يرى العقل في الله ما
هو في دية "الله"

١٢ . بعض من مدرة موضوع للقول وهو أنه المطلوب لأهله عرف من
مدرة من موضوع وهو كره حسب الشك في لامتداد وتناول
بهي أنه كل . يصدق عليه حقيقة ذلك موضوع يتكبد تساويه لقوة
وذلك يمكن أي كل ما يقع تحت من القوة فهو متضمن في ذلك موضوع
وهو تساوي من حصول وعنه فمجه في ذلك من حصول متوعدا ككل
العلم يعني أن يكون في حصول كل . الله من ككل بحيث لا
يتكبد من يوجد ماود كذا . وكل معلومات محسوسة وعلا محسوسات
يتكبد من يوجد كل من

ثم لكتاب المقدس يصدق هذه الحقيقة . هو أبوب
يقول : أملكك تدرك عور الله ام تسبح الى قياس لغير (ف ١١
عدد ١٧) وقول (في عدد ٢٦ ف ٣٢) - لله عظيم فوق ما نعلم .
وقال موسى : **وما نعلم ما نقصاً** (عدد ٩ ف ١٣) كور ١ .
وذا بس كل ما يقال عن الله ان كان العقل لا يمكنه تحققة
بحسب ان روضه للحال على به ناضل كما توهم بسع ماني و كثير
من غير مؤمنين

الفصل الرابع

في ر لاهو لاهيه

ما كان حق انتعاش العقولات الالهية حقا يتوصل
ليه لعقل سبحانه وحق يتعالى عن ذلك . كل عقل بشي كان
من المنسب ان يترك كلامهم على الانسان من لدن الله لتصدقها
واعتقادهم

ويشعني عيب ان سبب اولاً ان الحق الاول الذي قد يتبادر
تساوله لدهن الانسان ان حيث نس مرتبه ناهم هي على الانسان
يصدقه عيب لا طائل به . فقولوا ان مثل هذا الحق ترك لعقل
الانسان بلده يصر د وحده تتخصبه حصل عن ذلك مصار
ثلاث اولها ان معرفة الله ان تكون حينئذ الا في الزر القليل

غرس في نفوس الناس شهوة طبيعية للعلم .

٢٠ أما المضرة الشبيهة فهي أن الذين وُفقوا إلى معرفة الحقيقة المذكورة واكتشفها ، يكدو يحصلون على ذلك إلا بعد مد طويين من الزمن . ذلك لأن هذا الحق هو في بعد حور ولا يتبص بحيث لا يتسنى للمعقل الانساني ادراكه من طريق لذهن والمطلة لا بعد ان يحسبون قد وُجد منها ما لذي بطويل الممارسة والترويض . ثم لأن معرفة هذا الحق كما تقدمت في سبيلها سقى معرفة أمور كثيرة . ثم أيضاً لأن النفس في أيام شبابه اذ تتزعزع حركات الشهوات مخيفة لا تكون صالحة لمعرفة هذا الحق الخليل سمو (١) بل عسى انما اذا استراحت من زعمائها وتفاعلت عنها حير فطنة وعادة كما قال المباسوف (٢) من الطبعيات) .

وقد لو ان لاسبيل الى معرفة الله سوى سبيل الذهن والذكا . الانساني وحده بقي احسن الانساني حارساً في اعمق طبقات الخيال اذ ان معرفة الله التي تحصل الناس في غاية الكمال والصلاح لا

(١) وذلك لأن معرفة الله - كمثل معرفة من - محسوسة وروية الشهوات يستحيل ان يكتسب من محسوسة ومن ثم قد قدس بوه و ... من ... حور ... ان ... ان ... ان ... ان ... ان ... الانسان كثيراً الى كمال فعل العقل

يعود بها لا امر القليل من الناس ولا يحصلها هذا امر القليل
ايضاً الا بعد مدة طويلة من زمان .

وما انصرت بشيء هي ان الحث لذلك الانه في عاظمها
الاطال في سبب اكثر سبب ضعف عقل في حكمه ولك
تدرجه من الخبيثات و توهيبت . وهذا من تلك الامور نفسها
اتي ثنت باليسر واضحة القطعة فهي عطا لشك والرب
عد الكثيرين اذ يجهلون قوة القياس انه في وخصوصا عندما
يرون ان عباد يحقق من يدعون حكيم . يسمون اموراً متخافة
متباينة .

وارضاً رب امور كثيرة حقة ثنت باليسر قد يحطها
شيء من الحسن لدى . نعم عايد البرهان الصحيح و كما اوجب
لديين مفيد لا عيبه الحسن و لديين حطاني قد رن مع ذلك
مزية البرهان القطعي . ولهذا كان لا بُد من أن يتلقن الناس
حق الامور الالهية من طريق الايمان ثنت النفس .

ودأ هو عطف من الله وتفضل منه لمائدة بشر . يأمهم
ما يوقو الاشياء اتي يمكن نفقن . يحبل فيها نظر الحث
يقين الايمان . وذلك لكي يتمكن جميعهم بسهولة من الاشتراك
في معرفة الله بعمارة عن كل رتبة وصلال .

ومن ثم قبل في رسالة افسس (عدد ١٧ و ١٨) . فواصبيكم

ان لا تسلكوا فيما بعد كما يسلك الامم باطل مصائرهم الذين
اعظم فهمهم « (الآية) .

وقبل في عدد ١٣ ف ٥٥ في اشعي : « وكل بيت يكونون
تلامذة الرب » . وفي السعة اللاتينية « احمل كل بيت متعلمين
من الرب » .

الفصل الخامس

في الاشياء التي لا يمكن لاهلها ان يتعلموها من غير ان تعرض
على اسرارهم وصدقهم لا يمكن ولا يمكن

وما بدا لاهل المعصية لا شيء اني اسحق عقلكم
لاستطاع الاعمى لا يحب ان تعرض على الاسرار ليعتقدوها لان
الحكمة الالهية تحيط بالجميع شيء ، وتقدمه على حسب حال
طبيعته (١) . ورداً على هذا يدعي ان الله تعالى انه من الضرورة
ان يكلف الله الانسان لاعتقاده اليقيني ، الامور التي تفوق طاقة
العقل ايضاً ، وذلك :

١ - لانه ليس احد يميل بشوقه وجهده الى شيء ، ما لم تكن
قد سقت اليه معرفته فاداً لما كانت العناية الالهية قد عدت

(١) فاداً ليس من الضرورة ان يعطى الانسان ما يتوق طاقته لطبيعته
(الاعتراض) ، وان كان ذلك لهذا الاعتراض قد فقد هذا الفصل لاثبات
ان مثل هذه الحقائق ضرورية لتعليمها ، وهي من قبيل الضرورة العقلية
مطلقاً للعبادة ومن قبيل الضرورة المطلوبة حسب الوجود ، والرهان الاول لاثبات
الضرورة الاولى .

بيان ان من وراء هذه المحسوسات حيرات شرف يلتد سهاها
 مراولو المضائل اعملية او لظرية باشهى اعداد واطيه .
 وايضا كان من الضرورة ان تعرض مثل هذه الحقيقة
 على لاس مع وجوب تصديقها ، لكي يصكون لهم اصدق
 معرفة بالله . اد ان لا نعرف الله معرفة حقه الا ذا ايق حرمنا به
 فوق كل ما يمكن للالسان ان يتصور عنه . فبال الجوهر
 الالهي على ما قدمناه في ف ٣ يفوق كل معرفة انسانية . فادا
 عرست على لالسان مورد تحقق به تعالى وتفوق عقل البشر فيرسخ
 حينئذ في رأي الانسان ان الله فوق كل ما يمكنه ان يتصوره .
 و٢ نجمع عن ذلك فائدة اخرى وهي كبر الادعاء بالنفس
 لذي هو ام الضلال . فان من لالسان قوماً يباهون اعداء
 بدكائهم حتى انه يوهون به تكلمهم . بسره كل عود
 طبعه الله عقيس عقيهم وعمن . كل ما يبدو لادراكهم
 هو الحق وما لا يبدو فهو السطل .

فكي تحنص نفس من مثل هذا المصنف ولاذع . فتجلب
 الى مصنف الحق ومادة ونوسع كك من ضرورة ان يتي
 لالسان بعض حقائق تفوق عقيه من كل وجه

و٣ ايضاً مما قاله ابيسوف ، في ف ٧ من كتاب ١٠ في علم
 الاحلاق) يستخلص فائدة اخرى (١) . فان سيمويدياس لما كان

(١) وهي ان العقل يكتب ككالا جزئياً من معرفته الحقائق العادة
 وتصديقه بها تصديق اليقين

يحاول اقناع رجل ان يعرف عن معرفة الله ويصحبه ويصحب
 دمه الى الامور الانسانية بقوله يدعي على الانسان ان يعرف
 الامور الانسانية وانت الامور الهية . عليه القياس
 ونهضة قذراً . ان يسعى على الانسان ان يتحدث بقدر
 استطاعته الى الامور التي لا تتو والالهية . وعليه فقد قال (في
 ك ١١ و ١ في اقسام الحيوانات) : « ولئن كان ما نذكره عن
 الطواهر العلية دون العليل هذه القليل الذي نعنه فهو احب اليها
 واشهي من كل معرفة اخرى نعرفها عن خواهر التي هي دوسها »
 وقال ايضا (في ك ٢ في ايمان واعمال) ان المثل الذي نرى على الافلاك
 السماوية وان تحدث حلاً حدياً محملاً وغيره . ومع ذلك
 تحدث في السمع ارحم عينا . ويتضح من كل ذلك ان معرفة
 الاشياء السامية هي كانت دفعة . وهي تولي النفس كما لا عينا .
 وهذا من الامور التي هي فوق صفه الادراك لاني وان
 استحال عليه الاحاطة . وهي تكسبه كثير من الكمال ان
 كان على اقل الامور . يميزها ضرباً من التصديق البقي
 الاعتقادي .

وعليه قد قيل (في عد ٢٥ و ٣ من سبراج) : « وبت قد
 اطعمت على اشياء كثيرة تفوق درك الانسان » . وقيل (في
 ١٠ و ١١ ف ٢ من رسالة كور) : « لا يعلم احد ما في الله الا
 روح الله . ونحن لا نأخذ روح الله بل روح الله لنعرف ما نعلم
 الله علينا به من العطايا . » (الآية)

الفصل السادس

في ان ادعاء بعض اللائحة اني هي من لامر ، وان كانت
هذه فتوى امين ، من سرور من الميث وحقه

ان الذين يُعيرون مثل هذه الحقيقة اني لا يَجْذِبُ العمل
بأدلة وحتي رد تصديقهم ايقيني فلا يكون فعلهم عن حجة وحيث
كانهم تموا حرقت مصحة كما قال القديس بطرس (في رس ٢
و ١ ع ١٦) . وان عومض حكمه الالهية و سرارها هذه
قد تدرت احكامه لاهيه نفسها اني احاطت علماً بكل شيء
فوحشت الى الناس تعصداً (١) وهي نفسها قد ثبتت وجودها
وصديق تعليمه وتزويده بما يناسب من البينات والحق الدائمة
ادانها بوكيداً للحقائق التي تفوق صوق دراك الشر قد ثبت

(١) في صوغ مثله ان بعض من الدعوة فيس . وهي مختصرة مبالا
عن دور من دور . بعد من حكمه لاهيه من فعل طابش
وحقة يسيل فعل فطانة . والحكمة الالهية قال . نعت حفس في مدر
كلامنا عليها فاذا اعتقاد من من عيش وحده من من قصة
الكبرى واصحة لا به لا احد ولا يتدل .

(الضغري) ان من حقيق مريلا موند حامل مشهودة تفوق طوق
الطبيعة لا يمكن ان يحده لا من كان من طبيعة محذوفة . وبثبت
هذه الصغرى يذكر معجزة التي حركه به ثبات تعليمه . اشد مرضي
ويعت لا موت وحيه حركت لاجرم ح . و . هو . وهذه الروح القدس
وتت هذه الامور . وع حسب في دين . فمن ميل ان من ويعرف دراك عموهم
لي غير هذا مما يراه في مذ

على مشهد لعين تفر عن الانبياء مثلها قدرة لطبيعة
كعب جم. كشف الارض من سوء عجيب ومعجز ثم بحث
الاموات وتغيير حركه الاحرام السموية من سوء عجيب وما هو
عجب من كل هذا ان قوما اميلوا الى سوء على قلوبهم
الاهام متلاوة من موهبة الروح القدس ودعاهم وثرون للعب
باسمى درجة من احكمة وصلافة يسر والبلاغة.

ثم ان جمهوراً عديداً لا من عالمه الدس بل من حصنهم
وشهرهم حكمة ، عندما شهدوا هذه المعجزات تسرعوا الى
لاستماع كبرى التي انسيحي الذي يبدى فيه ، يفوق كل
عقل انساني ، وينتهي فيه عن يد اللحمية ، ويعلم فيه
احتقار لديونيات جميعها . ولدي دفعهم الى التدنيس به ليس قهر
سلاح ولا يدت بل مجرد قوة الثبات المذكورة . وما هو اعجب
من ذلك انهم فعلوا وغم هول الطالبين ودهشهم فان استرسال
القلوب الى الادعان عن هذه الخدش ولا تثار عن تلك لاواسر
هو ، وانهم خلقوا من اكبر المعجزات . ولاحتقار المراتب تشوقاً الى
غير المراتب ذنب ساع على فعل الالهة الالهية . وانما كون
كل هذا لم يحدث فجأة ودفعة واحدة وطريق الاتفاق بين تدبير
هي ، فينبئ حياً من ان الله قد سبق وان بانه سوف يفعله
بآيات كثيرة على لسان الائمة . الذين نحن سعادتهم عندنا محلاً
حايلاً من الاكرام على انها شهادة صدقة باليد .

وبن نقديس بوس (في عدد ٣ و ٢ من رسالة عبر) قد

أشهر إلى هه الصرب من بهال حيث قرأ لذي (اي خلاص
إبشر) قد نطق به على لسان الرب أولاً ثم نثته لما الدين
سمعوه وشهد به لله بآيات وعجائب ، وقوات متنوعة وتوريعات
الروح القدس . (الآية)

فان ارتداد العالم إلى الإيمان المسيحي على هه النوع العجيب
هو من أصدق الأدلة على الآيات والقوات المعصية حتى م يسق
صورة لاعادتها ثانية لوصوح ظهوره في تدره ، ومعانيها ولو
ان عدم قد تسرع إلى تصديق مثل تلك الأمور الشديدة
الاستعلاق ، وانجز مثل تلك الافعال المعصية والمعونة والمشفعة ،
وترحي مثل تلك الخيرات العاتقة السموات غير مندفع إلى ذلك
بآيات معجزات ، بل تلبية فقط لدعوة قوم ساذحين ادلاء ،
كأن ذلك اعجب من جميع آيات معجزات . بيد ان لله لا
ينفك حتى في منا هه عن عمل المعجزات بقديسيه تثبت
الإيمان وتقريره له

الفصل السابع

في حكمة الإيمان المسيحي لا تعددها جملة الص
في حقيقته الإيمان المسيحي المذكورة وان كانت تفوق
طاقة العقل الإنساني فستجبل مع ذلك أن احقق المعروسة
في فطرة العقل لاسي في نجي ، معروفة ودلت .
ألا احقق في المعروسة في طبيعة العقل الإنساني من
الثابت المقرر انهم من احقيقه والصدق بحيث لا يمكن تصور

ككونها باطلة كادته (١)، والحقيقة التي يتيقنُها تيقنُ الاعتقاد
لكون الله أكد صدقها بأوضح البينات فلا يسوغ لنا الظن بأنها
باطلة . ودلّ كل الصل وحده يعاد الحق كما ينصح من
تعميمهم (٢) كل من المحال أن الحقيقة التي يعلمها لا يمكن

(١) اعم - لدى الاولية وهي التي يصلون عليها اسم الاوليات
هي الحقائق احصاه في اعم - لا نسب انكر و قدس و اعم
هي من الاوضح بحيث لا تحتاج الى ثبوت ولا يمكن ثبوتها بما هو اوضح
مها - وسواء امدى لانها تحتوي ضمة مطاوعة مانر الاشياء التي يمكن
للعلم ان يتوصل اليها بالمرور والبحث ، وهذه المعنويات امكنسة ، ما من
اخصية قدر مطاوعتها ثبوت امدى ، لانها شائع عنها ، وعليه قد ثبت ان
الحق الذي يلزمه لا يمكن ان يحدد - قطعه تلك المناهية فيثبت ايضاً ان
حقيقة الإيمان لا يحدد - من حقائق معروفة عند العمل بعقود الطبيعة
وهو قل - يوجد - ١ - ٢ - ٣ - في الثلاث - واحد في اعم -
الغلافة ما يعتبر - ١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٠ - ١١ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ - ١١٦ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٣ - ٣٤٤ - ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٣ - ٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٧٩ - ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٨٩ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤٠٨ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٢٩ - ٤٣٠ - ٤٣١ - ٤٣٢ - ٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٥ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٨ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٠ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦٠ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٣ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧ - ٥٠٨ - ٥٠٩ - ٥١٠ - ٥١١

وكن بحسب ما هم يصدقون على دى لأوييه وصدقه
حقوق الأيمان مرة من عهد ساب و من عقار صدق دى لأوة
لأن المناسبة بين طريقي قضية يحيى و صوحب رداة وبلا نظر، نجيش
يستطيع عليه ١٠ ثم يكلم الله ، لا يحول و يعطى لا يسبى الله ، منه
وهذا قال لادن لا يمكن تصور كروب رداة ، و لا تصديقه خفتق
الأيمان فليس منه و صرح منه بين صيرفي القصية بل وحي لله غير المكشوف
وهذا قال شافى « كروب لله كند صدقه بالوضح الأداة ولا يسوع المكن
بأننا باطلة »

(۲) کہوں احق بصدہ لعل دہٹ واضح من تعریب کیہما فاس

المسيحي تقع مضادة لتلك المبادئ التي يعرفها العقل بديهية لمطورة .
 ٢ أيضاً ب ما يلقبه انهم في نفس المتعلم هو نفس ما
 يتضمنه علم الحسم (١) ، الا ان علم تليسياً وتقوياً ، ومن القبيح
 ان يقال مثل ذلك على الله . ومعرفة المبادئ المعلومة عندنا بدهاية
 الطبيعة انما عرسها الله فيها ، اد ان الله هو الصانع لطبيعتنا .
 فحكمة الله دأ تنصير هذه المبادئ ايضاً . وعنده فكل ما
 حاشا لمصادق تلك المبادئ . فانا هو مصدر حكمة الله فستحيل
 ان يكون من عند الله فاد كل الحقائق التي نتيقها بالايدي
 لتليسياً بها بوحى هي ، يستحيل ب تكون مصدرة للمعرفة
 الطبيعية .

٣ ايضاً ب العقل بتقييد بالبيانات مصدرة بغيره بتتبع
 حتى يعرفونه عدوماً بانه مطبقة العقل للشيء الذي . ما يقول به هو فهو
 هو في الواقع ، وما يقول انه ليس هو به . في الواقع . والعقل
 بخلافه اي ما يقول العقل انه ليس ، فهو في ذاته ممكن ذلك اي انه
 هو ، وه يعرفه عدوماً به هو فهو في الواقع ب . ب . كل اد
 اوجد ، الوجود صديق وكذا ب . ب . الوجود ، لا حتى حد
 للصلب نفسه .

(١) يريد ان الحلم عن تليسيه نفس مصدرة والخطي اني هي .
 نعم ان الحلم بتقيدته بحرك التليسي اي معرفة نفس . يعرفه هو . والله
 بعينه طبيعة الانسان قد غرس فيه معرفة تلك المبادئ الاولى فاد كل
 . يتبع عن تلك المبادئ منها صحيح فهو من الله كما ان . روحه من
 حقائق لا اعتقده هو منه . بحاشه . فاذا يستحيل وقوع التضاد بين . يعرفه
 في الطبيعة من المبادئ وما يوحى

عليه معه الاتصاف لي معرفة حق (١) فاداً أو ان الله ألقى
اليامدرف متصددة حصل عن دت ان عقله يتقيد عن معرفة
الحق الامر الذي يستحيل وقوعه من الله .

وذا ايضاً ان لامور لطبيعية لا يمكن ان تغفر والطبيعة
على حاما والآراء متضادة لا يمكن ان توجد معاً في عقل واحد (٢)
فالله اذا لا يلقي الانسان رأياً او عقيدة ايمانية مضادة
لمعرفة الطبيعية ؛ ولهذا قال الرسول (في عدد ٨ و ١٠ من
رسالة روم) ان يحكمه قريب منك في فيك وفي قلبك
يعني كلمة الامار التي نبشر نحن بها (الآية) . ولكن لان هذه

(١) ان عدد ايدي بوجد من تعدد شئ في ذاتي سبب ان
لان انهم حركة العقل وحركات تكون متضادة بحسب شئها الى حدود
مضادة وقد تكون اذات متضادة د دت في مذهب متضادة واذات متضادة
في العقل عن معرفة الله كما ان لمعرفة متضادة عنه عن معرفة ما تحصل
عن الغير وعنه فكذلك ان الذات متضادة مع العقل لانها تؤدي الى
معارف متضادة فكذلك حكمة الله د وذن د معارف متضادة تسبغ
عقل عن معرفة الحق وهذا لا يمكن ان يكون في ذاتي هو حق
(٢) تجزير ايها هو هذا . و كان من معرفتين المعرفة والطبيعة
مضاد بلزم . ان تكون كلشهم مع في العقل وما ان نفس الوحدة ترتول
الآخري ؛ فالاول محال د لا يجتمع ضدان معاً في شئ واحد . والثاني
يعد محال د ان المعرفة الطبيعية هي ماسة بالضرورة عن مدتي الطبيعة
لا ترتول مع بعد الصفة على حد دد معرفة لا متضاد بل تتشأن
في العقل معاً اما ان لا يرى فيضرورة ضرورة عن مدتي الطبيعة . وان
الثانية قلشوتها بالوحدي .

الكلمة تفوق طوق العمل قد حسب البعض مضادة له ، وهذا محال .
 ويطلق على هذا ما قاله اعطيس في ك ٢ على سهر التكوين
 قال ما ترجمة حرفه : ان ما يشه الحق لا يمكن ان يقع محالاً
 لكتب المهدى القديم وحديد بوجه من الوجود
 فيتخلص من هذا واضحاً ان كل ما يؤسى به من البراهين
 نقضاً لتعاليم الايمان لا بدح فتناً صحيحاً عن المبادئ الاولى
 المفروسة في الصيغة والمعروفة بدها .
 وعليه فليس ما قوة لاثبات من عساه تكون من الاسباب
 مفيدة للبص فقط او من المستعذرات ولهذا فيبقى محل حل شككنا .

الفصل الثامن

في ما كيف تكون حـ العمل لا يـ سهر في حقيقة لاـ لاوي

يظهر من انه يجب ايضاً ان نعتبر ان الاشياء المحسوسة التي
 يستمد منها العقل مدد معرفته ، تنقسم اثنان من الضم لا هي
 وكنه من القصد بحيث ينبغي غير كفو لثمة على انه جوهر
 الله . لان المعنويات تحمل في نفسها تحسب حـ شبه عظم ،
 ان يصاع كما يفعل شيئاً له . بيد ثم اي المعنويات لا تنفع
 دائماً الى تمثيل واعى تمثيلاً كاملاً (١) .

وإذا عقل لا نـ تكون حـ له ، نـ سهر اي معرفة حقيقة الايمان
 التي لا تكون معلومة حق عندها الا عند الذين يشاهدون جوهر الله

(١) لـ المعنويات غير معدة ولا مكافئة لهـ (١) رجع و ٣ .

حان من يمكنه ان يستقطب بعض شئ من ذلك الحق ولكن
هذه امثاليات وان صحيحة فهي البعد من ان تكون كقول
الجميع ذلك الحق فمدركا كانه ثابت بالبرهان او معقول بذاته .
ولكنه من الامور الناعمة ان يزول العقل الانساني مثل
هذه البينات ويتعرج فيها ، وان كانت ضعيفة ، شرط ان
يزرع عنه ادعاء الاحاطة بذلك الحق وانسانه بالبرهان . فان
العقل اذا ملكه ان يتمخص ابرأ من الامور السامية ويظهر
فيه ولو بقليل من التامل انه يجد في ذلك كثيرا من المدة
والعذوبة كما تبين في ف . ٥ .

وهذا الرأي توافق عليه شهادة هيلاريوس منه في عدد ٨ . ١١
من ف ٢ من كتابه في اللاهوت ، حيث يتكلم عن مثل هذا
الحق بقول : « بدأ باستيقال هذا الحق وتوغل فيه ولازمه
مواظاً عليه ، وان علمت اني ان اضع عوري فيسري مع ذلك
اني سأتبعه . » وان يتطلب الامور اللامشاهدة وان اتفق
له ان لا يدركها ، وانه مع ذلك يستفيد دائما من تابع لتفصيلي ؟
ولكن حذار من ان تتوابع الى ذلك السر وانك ان تتوغل
« مستغرقا في مكنون ذلك الحق الذي لا حده له معالاً النفس
بادعاء انك تحيط بسمو ادراكه ، بل فاعلم انه تما لا يحاط
علماً بل يقصر عنه كل ادراك » (١) .

(١) خلاصة هذا الفصل ان معرفتنا حقيقة لايمان وان كانت مقرونة
باليقين فليس ايقاننا لها مبنيا على وضوح موضوع وحدت ووضوح

الفصل التاسع

في ترتيب هذا الموضع والاسلوب الذي يجري عليه (١) في وضعه

إذ مما تقدم يتضح جلياً أن الغرض الذي يرمي إليه المحكم

لهذه وتا هو ي بقدره في على صدق الله الموحى ، فان احقائق التي
هي متناق (ان لا يمكن ان يكون الله في موضعين ومحمود من
الاتحاد الذاتي (وهو ما يقال به معروف به انه) ولا يمكن ان يكون
ضروريا من مبادئ المعروف به انه (وهو ما يقال به انه) وذلك
تأثير ذلك الحقائق في صور ادراك حقيق

وقول الماتق " حال المعنى " يحضر في حقيقة الأيمان حال من يستقطب
 به على الحق متفهمه صحيحة وكما نائمة " يود به عند شرحنا
 هذه الأدلة بنقائسها أن تكون بعد هبوط رُوحه بنسب الأحداث لا قبله لأن
 العقل لا يدى يستجيب عليه لأمره في " هو من الأمان

(١) هنا يتجسد بعدس توه واحدة هو به هـ . وفي هذا الفصل يدكر
انفرض الذي يومه فيه ويقدم هذا التنبه وهو ان حسن الذي سبب
الكلام عليهم (وبمعنى هم احق بصحيدي هو . متعلق لنظر والاحتشاد
الاساسي ، ثم احق بوحى وهو يدى لا يسكن لمرئى بصره . يسع
اليه ، وسببه حسن لايب . وحق لايلاني ، لانه يفوق وسع الانسان
فيلزمه تصديقه بالايان) انما هما اثبات لا من جهة به اى من جهة اعشاره
في لغة ، بل من جهة الانسان . كقول اشبيته . يست من جهة الله
فلا . حق في لغة وحده في عامة السخنة . بل هو حق اربع جهات
الساخنة . بل به تعادى تتعلل وجود جميع الاشيا فعلا وحقا في عاية
المصاحفة . فهو . حق المتعلق بالاهيت والذي يلقه له اليه حقن ،
لا يرد به بل به كانه يدرك هذا حق تفرئين ، وكدهش يلقه اليه وانما
المراد به . الذي بوحيه الله الت في لامور التي يعرفها هو فعل معرفة

يجب ان يكون مداره على امرين: على حقيقتي المتعقبات بالالهيات
وعلى هدم الاصول المصدرة. فليس احقبن هو الذي يمكن للعقل
ان يتدنى اليه سبحانه ونظيره ، وثبته هو الذي من وراء طاقة
كل عقل انساني

فقولني حق لا يراد به ان الاثنيته فيه من جهة الله الذي
هو حق واحد بسيط ، بل من جهة معرفتي اني هي على حال
مختلفة في معرفة الالهيات

وحدة اشياء على معرفتي وبدر فيه حقي وكفي بمهم ذلك
بل حق في العمل بل هو مطابقة عقل باشي ، ارفع ، بل يعقل اشياء
كل هو عيبه في خارج وحيد فيكون ثم امر بل هو قضي وهو
فعل العقل نفسه بغيره في ذاته ، ثم معنى ذهني وهو وحدة مصدقة
بين العقل والشيء ، فالحق متعلق بالالهيات ، بل كان كما يدرك بقوة
اعمال لابي واما تتلوي من يدركه ، هو بالاعتبار لا بل سيد في
فه ، لان بعض الله هو ذاته ، ولا اعتبار اني في اعتبار بسطة المطابقة
او في الله واحد في الله نفسه بل ، لان جميع متعلقات التي يتعقبا
الله بل يتعقبا في واحد وبوحده هي ذاته ، وهي حق واحد في عينة
المطابقة وهذا صحيح مصدقاً بل جميع حق واحد من جهة الله ، بل كان
وسد يجوز بل بوصف ذاته كثير مصدقة معقولات كثيرة اني يعلم ، فه
وكنته بالاصلاقي حق واحد .

واما في عمل لاس هو كثير بالاعتبار متقدم لان عقدا ان
يتوصل الى معرفة حقائق مختلفة بالوسائل در كية مختلفة ، وعنده
فشكلون احقوق فيه كثيرة متكررة معقولاته من جهة حقيقة النسب بينه وبينها
ثم المتكررة فبما التعقبة التي يعرف بها تلك المعقولات (عن الشرح تصرف)

فوجب ادعاء ان تتخطى الى اثبات الحقيقة الاولى لمخرج
مثبتة يمكن بها قناع خصم وفحامه . ولكن لامتناع الانبياء
تمثل تلك المخرج ثباتاً للحقيقة الثانية وجب ان لا توجه قصدنا
الى اقناع الخصم باننا اثبتناه بل الى حمل الأدلة التي به هض
بها هذه الحقيقة ان يستحيل ان يكون العمل لطبيعي مصداقاً
لحقيقة الايمان كما به (في ف ٧) .

وأخص سبيل الى اقناع الخصم المقاوم لهذه الحقيقة هو
الاحتجاج بإشهادات الكتب المؤيد تربيتها من عند الله بالمعجزات
لان ما هو من وراء صفة له من لا يعبر تصديقاً واعتنه دنا
الألان الله أوحده

بعد اسباب مثل هذا الحق يورد بعض دلة راححة بقيد
اعلية العقل ، ترويض المؤمنين ونعرة لهم لا لافهم الخصم ورافعه
لان ما في هذه الأدلة من الصعف وعدم كفايه هو اخرى ان
يزيد هؤلاء بشئاً في صلاهم صامهم بغير هذا حق الايماني
اذعان بقيننا لجرده هذه الأدلة السخيفة .

ود كان المنهج الذي نخرجه هو المنهج المتقدم ذكره ، وما في
نادى الأمر بدل الوسع في امانه دلت الحق الذي قرأه الايمان
ويجمل عقل به نظر البحث مورد من الأدلة الانشائية والمحتملة
من قنططها بعضه من كتب الفلاسفة والقدسيين ، مما يقرر به الحق
ويصمم به الخصم .

ثم قصداً للتدرج مما هو اكثر وضوحاً الى ما هو أقل وضوحاً

ننصدي الى بيان ذلك الحق الذي هو من وراء طاقة العقل مقيدتين
براهين المحصوم ومظهرين حق الايمان بالسيات الراححة والشهادات
على قدر ما يؤتيه الله من امدد. فلما كان قصدنا سوق الكلام من
صريق لعقل الى تفحص كل ما ينسني للعقل الانساني إحاطة النظر فيه
من الله ، كان اول ما يبدو بذهن البحث عما هو ثابت لله باعتباره
في رتبة ، وعليه مدار كتاب لاول من هذا المؤلف .

وثانياً يبينه احديث على صدور ثلاثي عنه تعالى وقد علق له
بكتاب الثاني . واجمع أنفسه ، كلام على ارتطام مخلوقات الى الله
وخدمته الى سبب ، وهو موضوع الكتاب الثالث ، اربع
ومن اسخدم دائرة على الله باعتباره في ذاته محدث له حق
لتصدر فيهم على به الاسس الضرورية لهذا المؤلف وهو البحث
الذي بين فيه وجوده من أسقط هذا البحث أو دفع تصديقه كل
المباحث الدائرة على الامور الالهية .

الفصل العاشر

في رأي القائلين بان كون الله موجوداً لا يمكن

اقامة البرهان عليه لانه يبين بذاته .

ان هذا البحث الذي تحول فيه اقامة البرهان على ان الله موجود
لأنه نحن انه بحث قصولي لا طائيل فيه لبعض الذين يوحون ان
كون الله موجوداً هو من البيان في ذاته بحيث لا يمكن متصور ان
يتصور صدق وعليه فكون الله موجوداً لا يمكن اقامة البرهان عليه .
وانما نحن لهم ذلك للاسباب لانية :

١٠ ان القصيدة التي نفس انها بيعة بداهة انما هي التي اذا عرفت
طرفها عرفت هي للحال كما قد عرفت ان لكن ما هو ، والحزب
ما هو ، عرفت للحال ان كل شيء عظم من حركته وفوقنا الله موجود
انما هو كذا ان لا يسميهم بهد الاسم الكرم ، الله ، شيئاً لا يمكن ان
يتصور اعظم منه وهذا المعبود انما يحصل في ذهن من اسمع هذا
الاسم ويتعقبه حتى صار من لو حب ان يكون به متحقق الوجود
ولو في الذهن على اقل الوجوه .

والكيفية ليس يمكن ان يكون موجوداً في العقل فقط ، لان ما هو
موجود في العقل وفي الواقع اذ ربح هو اعظم من وجوده في العقل
فقط . ولكن نفس مدلول الاسم الكرم ان ما ليس شيء اعظم
من الله ، ففي هذا ان يكون الله موجوداً معلوم مداه ، كان دلاله الاسم
نفسه قد اوضحته .

١١ ايضاً يمكن ان يتصور به واحد شيء لا يمكن ان يتصور
كونه غير موجود ، ومن الواضح ان مثل هذا يكون اعظم مما
يمكن ان يتصور انه ليس اي غير موجود .

فعليه لو امكننا ان نتصور ان الله ليس موجوداً لكنا يمكننا
ان نتصور شيئاً اعظم من الله ، ولكن هذا التصور يتناقض معه
حقيقة الاسم ، ففي اذ ان يكون الله موجوداً معلوم بداهة .

١٢ ايضاً ان تمت القصيدة التي يكون بها شيء محمولاً على
دنه كقولنا الانسان هو بال ، والتي محمولاتها متعصبه في حدود
موضوعاتها كقولنا الانسان حيوان ، فهذه يجب ان تكون في غاية

المعمومية بالذات وهذا يوحد في الله على افضل وجه من وجوده في غيره ، ويستصحح ث في ا ٢٢ ان وجود الله هو نفس ذاته ومن ثم فاجواب على السؤال عنه ث في "ي شئ هو" في سؤال "هل هو" واحد بعينه .

فاذا ن قبل "الله موجود" ونحمل يكون اما نفس الموضوع ولا فن من ن يكون منطقياً تحت هذا الموضوع . وهكذا يكون قول "الله موجود" معلوماً بذاته ولا ايضاً فان الاشياء التي نعرف باطبع ن تعرف بذاتها لانه لا يتوصل الى معرفتها بجهد طلب . وكون الله موجوداً معلوم باطبع اذ ان شوق الانسان مصروف من ضمه الى الله بصرفه الى عيته القصوى (١) كما سيصحح ث فيما بعد في ٣٥ ف ٢٥ .
فاذا قولنا الله موجود معلوم بذاته .

وهذا بوضوح ما يعرف به جميع من سواه يجب ان يكون معلوماً بذاته والله كذلك . لانه كما ان نور الشمس هو مبدأ كل إبصار حتي فكذلك لنور لاهي هو مبدأ كل معرفة معقولة . بذاته تعالى ثم هو موجود فيه لنور الاول مقبول بـ "يوجد الافضل" فيجب اذاً ان يكون "كون الله موجود" معلوماً بذاته .

هذه اشارة على هذه الاسباب و شئ مهم قد ضل البعض ان يكون الله موجوداً هو من كمال المعمومية بذات بحيث لا يمكن لنفس ان يتصور خلاف ذلك .

(١) منه ولا يتوحد بالشوق لا اي . سمعت معرفته .

فإن كون الله موجوداً إنما هو مفهوماً بديهياً بمعنى الأخلاق ذات هذا
نفسه يـ " ما هو الله " هو عين وجوده . ولكن لما أن هذا وهو
" ما هو الله " لا يمكن أن يدركه بالذهن ١١١ فإنه قبيحاً جداً

دخول في الموضوع بلا حاجة إلى شيء آخر يوضحه وشبهه . وهذا ما يسمى
بديهياً بديهياً بديهياً . لا بد أن يكون معلوماً بديهياً لأن العلم
بشيء على ما قدده رئيسه بديهياً بديهياً . لا تقوم بدونه جميع معرفة
العلمة التي من أبحاث شيء . ومعرفة أن ذلك الشيء هي تلك التي . معرفة
صورة شيء ثم معرفة أن ذلك الشيء . لا يمكن أن يكون على خلاف . هو .
بديهي لعمدة ومعلوم في موضوع وجوده المنسوب إليه من علاقة الضرورية
مع القدرة لأدب . وهذه ثلاثة أشياء قد تم في نفس الشيء . لأن
العقل لا بد أن يكون له . لا يمكن أن يكون العقل على ذلك الشيء . وتكون لفظة
بديهي بديهي . وكل من يعرفه . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون .
بواسطة خارجية . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون .
لاستدلال كعرفة . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون .

(١) وذلك لأن . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون .
بواسطة عن صيغة ذلك الموضوع بدو . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون .
بذاته عند العقل وإن كان معلوماً بذاته بمعنى الأخلاق . لأن العقل إنما ينظر
في موضوعه الصوري الخاص . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون .
بديهي بديهياً بديهياً . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون .

هذا فضلاً عن أن عقد . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون .
ما تكون معرفته . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون .
في المعرفة الكاملة بثلاثة . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون .
أي العباس . فإن كان هذا شأن عقد في . هو موضوعه الصوري الخاص
فكيف أنه في معرفة . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون . لا بد أن يكون .

كما ان كون كل كل اعظم من حرته هو معلوم بذاته مطلقا، ولكنه يبقى محولا بعد من لا يحيط ذهنه غير تحقيقه ما هو الكل . وهكذا يتفق ان ما كان من الامور في عاية اسما ومئة تكون نسبة عقدا اليه كسنة عين الخدش الى نور الشمس كما قيل في ل ٢ من الالهيات) .

ولا يبرم عن معرفة معنى هذا الاسم الكريم، اني لله معرفة كون الله موجودا معرفة معينة وفي الحال، كما هو مطوق دليلهم الاول . وذلك او لا لان هذا هي " كون الله ثبت لا يمكن ان يتصور اعظم منه " ليس مصوما عند الجميع حتى عند الذين يسلمون ان الله موجود فن كثير من الاقدمين قد عمو ان هذا الله هو الله . وليس يصح في انفسهم التي عنقوا لدمشقي على اسم الله ما يفهم منه شي . مثل ذلك .

ثم لانه ولولمنا مجازاة ان هذا الاسم لله : يبرده هذا الكافة مسمى لا يمكن يتصور ان تصور اعظم منه ، فلا يبرم عن ذلك ضرورة انه يوجد في طبائع الاشياء شي لا يمكن ان يتصور اعظم منه ، اذ لا بد من ان يكون وضع الشيء ووضع حقيقة اسمه باعتبار وجه واحد . فكون الله يتصوره يدل عليه بهذا الاسم الله لا يبرم عنه كون الله موجودا في خارج الدهن (١) ومن ثم قال لا يمكن

(١) لان مجرد وجود شي في تصور الله لا يستلزم وجود ذلك الشيء في الخارج وفي طبائع الاشياء . فله تصورنا مثلا ما يدل عليه هذا الاسم الله فلن يلزم من ذلك ان ذلك القدول عليه أي الله موجود في غير

ان يتصور اعظم منه لا يجب ان يكون الا في الدهن .
وهكذا لا يمرض شي من الخيال للذين يقولون ليس الله موجوداً
لانه سواء . آخرنا إمكان تصور شي اعظم في الوجود الخارج ام
في الدهن فهي كلاً حدس لا يحدث احتمال الا ان يفسر به بوجوه
شي لا يمكن تصور اعظم منه في حدس لا شبهة .

ولا يتصور ان يمكن ان يتصور كون الله غير موجود ويجب ان
يعدم عنه انه يمكن ان يتصور شي اعظم منه . كما يصرح به دالمهم
الثاني (١١) لانه ان يمكن تصور كونه غير موجود ليس ذلك حاصلاً

دهن ولا كان تصور ان يثبت عليه سم خلا . مستتباً وجود خلا .
لا في دهن فقط بل في خارج بق وهو مقبول غير صحيح . وكما
نقدهم معنى لدهن الذي رده من قوله " من ضرورة " .
يكون وضع شي وجميع حقيقة له على وجه واحد . نفس ان خلاصه
له شرح في ذلك . حقيقة لاسم حقيقة ضرورية وهو
" شيء " في صورة العقل في نفسه في معنى وحقيقة وجوده وهي . كان
من جهة الى حقيقة تصور العقل ايضاً . حقيقة لاسم لتصورية وضعت
في " شيء " في حدس في شيء ما يطابق تصور دهن في شيء . لمع عنه
الاسم وهو يرد بقولنا ان يكون . فيكون المعنى له . وضع
شيء . يقول عليه لاسم في شيء . من ضرورة ان يكون حقيقة لاسم
التصورية موجودة هي . في شيء . في ان يكون في شيء . شيء . موجود
طابق تصور العقل . وهو دقيق وانه

١١ . اصل الذي خارج وصورته في حقيقة هي هذه . في وجود
في دهن وفي الحقيقة هو نفسه في وجود في دهن فقط . وانه ليس
شيء اعظم منه . كما تدل عليه حقيقة هذا لاسم . به وقد الخ . وقدس

الى معرفة وجوده لا به ذاته بل بملوالاته .

واما دينهم الربع فوصح كنهه . والانس انما يعرف الله
باصبع على نحو الذي يشتق به اليه طمع . والانس يشتاق الى
الله بالطمع من حيث يشتق باصبع الى سرادته التي هي شه من
اشباه جودة الله وخيريته (١) .

وهكذا ليس يجب ان يكون الله نفسه مائة مرة في ذاته هو
المعروف باصبع عند الانس بل المعروف باصبع ان هو شبهه تعالى
ومن ثم كان الواحد على الانس ان يتوصل الى معرفة الله
بطريق الاستدلال والبرهان من اشباهه التي يجهدها في مصنوعاته .
وما الدين اخص من وسهل حله . فان الله به هو ما يعرف به
كل شيء . ولكن لا يعني ان ما سواء لا يعرف الا اذا عرف هو
كما يحدث ذلك في الله الذي هي ببهة تدبره . بل لان كل معرفة
فينا انما هي مسببة عن فعله وفيضه .

١ . وان شبه من شبه لا . الله الذي يشتاق الى الانس
هو السعادة بوجه معروف . كل من يشتهي به هو حبيب به
وكان . السعادة بوجه خصوص وتعيين وهي الله شهادة ذلك به
فبده لا تعلم ان الله معروف لطبيعته ومن ثم لا يصح القول بوجه الاصلان
به يشتاق لهم بصفته . بتدبير اختلاف اعلاسة الاقدس في علمه و .
شبهه لان من حبيب والسعادة به هو شبه من شبه حربة الله .

الفصل الثاني عشر

في رضى النفس .. كون به موجوداً لا يمكن قومه لغيره عليه
وانما يقع به الادعان يقيني بالايان معط

١

لقد ذهب البعض لآخر مذهباً مصاداً للمذهب المتقدم شأنه
يضاً بان جعل ذائب الجاهدين في اثبات وجود الله لنفوا لا فائدة فيه
اد يقولون ان كون الله موجوداً حقيقة لا يمكن للعقل تحصيلها
وكنه يتلقاها بطريق الالهام والوحي . وبعض هؤلاء قد حملهم على
هذا القول ضعف الأدلة التي كان يعمد اليها في وجوده لاثبات
وجود الله .

١ فقد يمكن ان يكون هذا اتصال قد نتج من سنده الباطل
من اقوال بعض الفلاسفة الذين يرون بغيره ان العقل ان الذات
والوجود في الله هما شيء واحد اعني ان ما يقع حوالاً على سؤال : ما
هو ؟ وعلى سؤال هل هو ؟ واحد وثنا كان التوصل بطريق العقل الى معرفة
ان الله "هـ" هو "ممتنعاً" حصل انه ولا با "عقل يمكن اثبات ان الله "هل هو"
و٢ ايضا ان كان لا بد من ان يتحد ما يُر داسم شيء مصاداً
لانه ت ان الشيء "هل هو" عملاً بصناعة الفيلسوف وكانت الحقيقة
المدلول عليها بالاسم بما هي احد معرف كما رآه الفيلسوف ا ف ٧
من "هـ" في الالهيات) فهم يتق سبب لانه ت وجود الله اذا رتفعت
معرفة ذات الله وماهيته .

و٣ ايضا ان كانت مادي العرف الانساني يستمد مصدر

معرفة من حواس كما ينبغي ان في ١٨ نفس و ٣٥ من الكتب
في المتأخرات) فانه ان يكون ما يوصى جميع حواس والمحسوسات
غير قابل للبرهان . وكون الله موجوداً هو كدك . فإذا لا
يقين الاثبات .

٢

وأما فساد هذا المذهب فإنه ينبغي أن أولاً من صاعقة البرهان
فإنها تعلمنا استنتاج نفس من المتولات . وثانياً من نفس تهوت
العلوم في مرتبها . لأنه لو لم يكن فوق الجوهر المحسوس جوهر
معلوم (أي شيء يعلم) لم كان يوحد علم فوق لعلم الطبيعي كما
يقال (١) (في ف ٧ من النفس ١٤ من الآيات) . وثالثاً من اجتهاد
(١) وقد وجد في هذا لا يستقيم من وجهين أولهما أنه لو سلمنا
وجود جوهر من و نفسيات شيء لا يمكن أن يدرك من حيث أن
وجوده شيء هو جوهر يمكن إدراكه على وجوده قد قد يعرض وجوده
وهو سره يمكن إدراكه على وجوده . وجه الثاني أن وجود علم
من و اعظمه يمكنه وجود جوهر معبر عن مادة بلا حاجة إلى
وجوده في معرفة وجوده بتدقيق البرهان

فتجيب على الأول أن العلم الذي يدور عليه بحث النفس لا يعرف
وجود موضوعه إلا إذا سمعت معرفته ذلك موضوع بطرس وكان وجوده
بين يده من العلم لذهبي نظريته . و سبق شوبه في نفس ذلك العلم
أو في علم آخر . فم كان وجوده به الذي يجري عليه علم الاهيات لم
يعرف وجوده بخوس ولا من العلم بطرقي القضية كما يصرح به المذهب
مذكور . وجه الثانية أن نفس هذا العلم فلا يتيسر إذا لعلم للاهيات
أن يعلم المذهب على شيء كما يتعلق بغيره على نفس وجوده . لم يشت

للعلماء الذين حاولوا إثبات كون الله موجوداً. ثم أيضاً من الحقيقة
الرسولية الخاصة بأن غير مسطوراته قد أدركت بالبروت اروم ف١
عد ١٢٠ ورأى أن لا يسهل برهان على قولهم أن لذات و لوجود واحد
في الله كما هو دليلها الاول لأن هذا الوجود كما يراد به الوجود الذي
يقوم الله به في ذاته والذي يمكن كيف هو كما يمكن ذاته وليس يراد
به الوجود الذي هو عبارة عن تأييد العقل ١١١ و لوجود الله

هو ذلك الوجود ذاته علم حر و هو

ويجب على الثاني أن القيد هو يجب وجوده معروف بشأنه أن
يعرف بكونه هو حواهر سادة يعني أن يكون فوق حس حواهر
المادة حس هو حس حواهر منفصلة عن ذاته بذاته يعني أن
على وجوده ليس على وجوده وعلى هذا النحو سلمه نفسه مرتب العلوم
١١ في قوله ١١١ ١١١ به موجوداً هذه نقطة ١١١ داخلية في

القضايا تدل على كيف العقل في حكمه نفسه محبوب في الموضوع، وهو
مثلاً عند العرب لا يصدق وهو جيد فذلك يكون متعبرة دلالة على صدق
أفضيه في مع قصة العقل عن الوجود الذي هو في الخارج كما في قوله
لا أساس له وجود، وسمى «وجود» فإن الوجود المقول على المعنى لا يصدق
على الوجود الخارج لأن المعنى عدم والعدم لا يوصف بالوجود وكذا لا يجوز
للقول على الإنسان لا يدل على وجود خارج بل على أن العقل صدق سمة
جيب في الأساس ونجد صراً للدلالة على تأليف العقل وعلى الوجود
خارج معاً كقولنا بطرس هو، ووجود لا دلالتها على الوجود الخارج
لا تصح إلا إذا سبب محبوب في موضوع متحقق الوجود في الخارج
يكون حكمه صادقاً وعقل الصدق لا أساس لوجود خارج موضوع لا
بعد معرفته بطرس ووجود حصر على وجود خارج عنه بمعرفة بكتسب دلالة
يستشهد بها في ذلك ونسب دلالة أن تكون دالة بينة في من ذلك

هذا معنى ما يقع تحت اللفظ 'إدراك عقيدة' الذي بالادلة البرهانية
 لي يؤلف عن الله مثل هذه القضية التي يقول فيها ان الله
 هو موحود ، واما الادلة التي يبرهن بها عن وجود الله فلا يجب ان
 تكون ذات الله ، وما هيته فثمة فيها مقام الحد الاوسط كما يقال في
 الاعتراض الثاني من يتحد الممبول حداً اوسطاً كما يحدث في البراهين
 المنطقية ، ومن مثل هذا الممبول تؤخذ حقيقة هذا الاسم : الله (١)

لموضوع واما ان يكون دونه شيء من خارج الموضوع كما عليه وما شاكل
 هذا فعلة الله هو موجود بانيب معنى معاده ان العقل يعرف ان الوجود يلحق
 بالله فيحكم بان الله متحقق الوجود في الخارج ولكن هذا الوجود خارج الذي
 به به ليس الوجود الذي يقوم به به في ذاته ، ولا يمكن التوصل الى
 معرفة هذا الوجود لا بمعرفة ذاته بمعنى ضرورة ان يكون موحود به هو
 نفس ذاته لا ضرورة بذاته ، وبسبب على العمل ان يعرف ذاته به
 يستحصل من ذلك كون وجوده نفس ذاته وتكون معرفته الوجود به مستمدة
 بالبرهان من مطلقاته وهي معرفة بالصفة لا كالمعرفة فلا يكون الوجود الذي
 يعرفه عن الله هو الوجود الواحد مع ذاته

(١) وقول الآية من لا اله الا الله الذي يؤخذ لاثباته في شيء
 من هو الله هو حد شيء فيه معرفة محتمة معه الحد ، فان الحد الذي
 يؤخذ لاثباته في شيء من هو الله هو حد او تعريف ما هو لا شيء ، لا حد
 له شيء الذي يقار به حد شيء ، هو لان حد شيء ما هو ، ما هو
 تابع لسؤال : هل هو ؟ كما يتضح من ٢ من التوحيات فيكون حد ما
 هو اسم به موحود في برهانه عن مطلقات الله فتكون البرهان التي تثبت
 وجود الله انه تثبتت من جهة شيء من قبيل البرهان الذي ياتي من
 متحرر واما من جهة فهي من قبيل البرهان الذي ياتي من متقدم لان
 مطلقات الله امر في عندنا منه تعالى .

لأن جميع لاسماء الالهية الحسنى اذا ما أحد وصفها اما من رفع المعولات
الالهية وسلبها عنه واما عن نسبة من نسب الله الى معولاته .

وبطلان ذلك انما يذهب يتضح ايضاً من ان الله وان كان يفوق
كل المحسوسات وكل حس فعلولاته التي نستمد منها البرهان لاثبات
وجوده تعالى انما هي مع ذلك واقعة تحت خواص وعلى هذ النحو
يكون مصدر معرفتنا من الحس (١) حتى في الاشياء التي يفوق الحس

الفصل الثالث عشر

في البينات التي يرمى بها لاثبات ان الله موجود

ما بعد ان يثبت ان جهداً حائدين في اقامه لبرهان على وجود الله
ليس جهداً لموا لا فائدة فيه فليستحسب الان الى ذكر لادلة التي
اتى بها الفلاسفة والائمة الكاثوليكيون لاثبات وجود الله .

واول ما نتحرى ايرده غاها هي البينات التي يترقى بها ارسطو
الى اثبات وجود الله وقد تعدد اثبات ذلك من جهة اخرى فثبت
في ذلك مسلكين (٢)

(١) يرد ان معرفتنا انشئت مصدرها من حس ما مباشرة واما
بواسطة اعني ان الفعل تنادي الى معرفة . مشهور خواص من معرفة شيء
غير واقع تحت الخواص كما يشهد به الاختصار

(٢) ان من بين لا نسلم ان هذه القضية " الله موجود " توصفها في
دب لا يحتاج الى برهان وان هي مطلوبة مد بها كما راعه البعض (١) ان
من هذ كتاب ولا منه يستعمل ثاب برهان الفعل كما راعه البعض
لاخر (٢) محل مذكور ان نصدي لاثبات هذه القضية برهان متكرر
نسجه على موال جميل وسفله عن ن ايسوب وهو على ما يظهر من اقوى

١ - استك الأول هو هذا . ان كل ما يتحرك ، يتحرك
عن غيره . والحس يشهد لنا ان شيئاً يتحرك كخمس مثلاً . وهذا هو

البراهين على وجود الله وكأنه على . ارجح في هذه الحجة من موسى و-
من مذكورة في هذه المذاهب المبرهنة (رومية عدد ١٠ ف ١) و-
من في حلائته اللاهوتية في ١٣ ف ١٣ قد ذكر هذا البرهان و-
قد صاغه في كتابه حاد ويدع فيه كما هو شأنه وايضا حلافة هذا
البرهان على . فانه من سبب ٢٠٢ مادة ٢ ف ١ من الاهيات في كتابه
الحياة ابدى ترجمانه الى اللاتينية . و- من سبب قد استدل من وجود
الموجود يمكن ان يحدث شهادتي في نفسه لا شيء على وجوب وجود موجود
و- من وجود شيء هو الله ، وهذا قد صاغه في كتابه كل موجود حادث ،
في يمكن ان يتحقق بوجوده لا بد . في حكمه الضرورية مصفاه . في ينتهي في
وجوده عنه في لا يمكن ان يوجد روحه او وجود .

فكأن كل حدث و ممكن يتحقق وجوده معلومة واحدة من وجود
دووب، بعد ظاهر من تربية المسكن في و من بعده حيث قل
مسكن ما ذا عرض كونه ووجود لا موجود لا يحصل عنه
وبخلافه واجب الوجود مسكن اذا ما ليس له في ذاته ضرورة الوجود
ولا ضرورة للاوجود على نسته اي الوجود والى الاوجود لغة واحدة
سوية، وما كانت نسته تترك استحبال تحقق وجوده بدون مرجع من الخارج
لوجوده على الاوجود، وسكلمة اخرى استحبال وجوده بدون علة خارجة
توحده، وقتها خارجة لانه لا يمكن ان يعطى معه الوجود والا كان موجوداً
ووجوداً معاً وفي ا من دمرة معاً ومن جهة واحدة، وهذا القول متناقض، واما
كون وجود الموجود الممكن لا سده من شانه في حده اي وجود
عنه غير ممكن بل واحدة الوجود بذاتها، فان اين ميتا يقدم لاثباته مقدمات
الاولى يشتت فيها نتيجة تسلسل الملل المسكنة الى ما لا نهاية فامتناع

متحرك عن محرك آخر. ههنا المحرك إذا إما أنه متحرك أو لا. فالمتحرك
يكون متحركاً كذا هو الغرض المقصود، أي أنه لا بد من وضع
شيء بمحرك غير متحرك، وهذا أسميه الله، وإن كان يتحرك فهو
بدأ متحرك عن محرك آخر. وحديثه فيما أن يجري التسلسل إلى ما
لا نهاية، وإما أن يجب الوصول إلى محرك غير متحرك. والتسلسل
ممتنع. فإذا لا بد من وضع شيء أول محرك غير متحرك.

٢- إن في هذا البرهان قصبتين يجب إثباتهما الأولى أن كل
متحرك فإنه متحرك عن غيره (١) والثانية أنه يمتنع التسلسل
في المحركات والمتحركات.

أما القصبة الأولى فثبتها الفيلسوف بثلاثة ضرب من البرهان
الضرب الأول: أن كل شيء يحرك نفسه فيجب أن يكون له
في نفسه مبدأ الحركة نفسه والأشياء واضحة أنه متحرك عن غيره (٢)
٢ مذكورة، وأما ثبت فيها استحالة سلسلة علل ممكنة ومحدودة عدد
يوجد بعضها بعضاً على سبيل الدور، ويكون كل وحدة منها علة ومعمولاً
معاً، وهذا متعسف ويستلزم أنه لا بد دائماً من الانتهاء إلى وجود علة
وحدة الوجود (راجع ما قدمه العديد من علماء الفلاسفة من كتابه هذا
مع حاشيته).

(١) مذهب د. أ. أن يفعل بنفسه ضرورة، بل يفعل، ولكن
«أن يفعل» إما أن يكون في النفس أو في العلة، ولكن لا يمكن
أن يكون في النفس بالقياس إلى المتحرك لأن كل شيء يشته في، بل
فإنه أن يفعل أي التحريك يجب أن يكون خارجاً عن متحرك، ود كل
ما يتحرك فأنه يتحرك عن غيره.

(٢) مذهب د. لا حد وسط بين الأمرين

ويجب أيضاً ان يكون هو المتحرك أولاً (١) اعني ان يتحرك من جهة
نفسه لا من جهة حر. منه كما يتحرك حيوان بحركة رحله. ومن
المتحرك ان ذلك لا يتحرك كله عن نفسه وانما يتحرك عن حرته.
واجب ان واحد منه يتحرك عن الاخر. وايضاً لا بد من ان يكون
هو نفسه مقسماً وله حر. (٢) ان كل ما يتحرك هو مقسم كما
يتبين ذلك في ٦ من اصبعيات نص ٣٢ و ٨٨

٢

٣ فعد ان فرض هذه الفروض أخذ يسرد برهانه على الحق

الآتي قال :

ب. هـ الذي فرضنا انه يتحرك عن نفسه هو متحرك أولاً .
فإذا سكن حر. منه ربه عنه سيكون لكل لانه ان كان عد
سكون حر. منه يكون الحر. الاخر متحركاً . فعين لا يكون
متحركاً أولاً هو عين كله بل حرته المتحرك منه عد سكون
الحر. الاخر. وليس شيء يسكن سكون غيره يكون متحركاً
من نفسه . لان كل شيء يلزم سكونه عن سكون غيره فيجب ان
تكون حر كته تابعة لحركة ذلك الغير . وهكذا لا يكون متحركاً
بذاته . فإذا ما فرضنا أنه يتحرك بذاته فبما هو لا يتحرك بذاته فلم
إذا بالضرورة ان كل ما يتحرك انما يتحرك عن غيره .

ولا يصدم هذا الدليل ما قد يقوله قائل من ان متحرك الذي

(١) والا كان متحركاً عن غيره

(٢) ثم ادان الذي المتحرك من نفسه يكون فيه بالضرورة سداً

محرك وعمل قابل للحركة فإذا هو مقسم .

وضمناه متحركاً لأنه لا يمكن حركته أن يسكن . ان الجزء ليس
شأنه أن يسكن أو يتحرك لا بالعرض كما في شياً عن بن سينا
ودلت لأن قوة ابرهان المذكور عما هي قائمه بهذا وهو أنه ان كان
شيء يتحرك ذاته أولاً وسداده لا لحركه احرائه فيجب ان يكون
تحركه غير متوقف على شيء آخر على ان تحركه الشيء انقسم
كوجوده ، انما هو متوقف على الآخر (١) وعنده فلا يمكنه ان
يتحرك ذاته أولاً وبذاته .

فإذا ليس يشترط لصاق الشرطية الموردة ان يفرض فيها كون
حركه المتحرك الذي يتحرك ذاته يسكن كذا ذلك صدق بالاصطلاح بل
يجب ان هذه الشرطية وهي " لا يمكن لحركه فيسكن الكل "
تقع صادقة وهذه الشرطية يمكن ان تكون صادقة وان كان مقدمها

(١) قوله " وجود الكل وكذا تحركه " انما هو متوقف على الآخر .
لا يرد به ان وجود الكل الصوري متوقف على الآخر ، بل العكس
الصحيح أي - وجود الآخر - من حيث هي آخر ، متوقف ضرورة على
وجود الكل اذ لا يصدق عليها اسم الأجزاء ، بل يتقوى لكل معصوده
الكسبة . وهذا قل في حركة الكل متصل فان الآخر يتحرك
تحركاً موضوعاً بالصوري اذ تتحرك بحركة واحدة هي حركة الكل
الم متصل . وهذا التحرك بوصفه صوري من جهة ان حركة حينئذ تنقسم
بمقدم المتحرك . فيكون اذا مواد المسان - وجود الكل متوقف على
الآخر . توقفه على علته المادية ، اذ ان الآخر من حيث هي أقدم من
الكل فالكل يتوقف وجوده على الأجزاء من قبل التكون وكذا
يتوقف تحركه على الآخر . توقفه على مادته وهذا مفيد فاعلمه .

مستحيلاً كما تصدق هذه الشريعة وهي " ان كل الانسان حاراً
فهو غير ناطق " .

لنضرب لك في المذكور في ٨ من الخصائص نفس هـ ٢
وما يليه) هو برهان استقرائي قال (١) : كل ما يتحرك ما عرض ففس

(١) وايضاً لا يقال في هذا البرهان تنقل من م يعلبه - وهو في
في ٨ من الخصائص قال : خلاصه . ان حركات والمتحركات على
ثلاثة اقسام . ما يحرك ويتحرك به . وما يحرك ويتحرك به .
٢ التي تتحرك بالذات . ما يحرك عن ذاته كالحيوانات ومنها ما يتحرك
عن غيره كالخاداي كالقيل والخيف . وما يحرك بالذات وحركة
طبيعية ، ومنها ما يتحرك بخلاف الطبع وقه . ثم شرح ذلك بالتفصيل
قال : الحركات والمتحركات عرض هي التي تحرك وتتحرك بها .
على شي . يحرك أو يتحرك كما في قولك موسيقي بني فان الموسيقي يفعل
حركة الس . عرض لانه حار . على رجل الس . يكون موسيقياً
واما لا حراً . ما يحرك ويتحرك كما في قولك طير دابة عراً فليس
ربد فعلاً للطير بل يده

واما التي تتحرك بالطبع وحركة طبيعة كالحيوانات فانها تتحرك عن
غيرها ، اذ انه من البين الواضح ان ما يتحرك أولاً وبالذات فيها انما هو
الحجم الذي تحركه النفس . ما . يحرك بخلاف الطبع وقهرا فهذا
يضاً وصح تحركه عن غيره كما يتبين من تعريف القدر الذي هو التحرك
عن الخارج . ان الذي يتحرك به كالثقل والخفيف فبين ايضاً ان
تتحرك عن غيرها لان التحرك بالذات عرض بحيوت ودان . ان يوجد للحيات .
ثم ان ما يتحرك به يمكنه ان يتوقف عن الحركة ويسكن وليس ذلك
ممكناً للثقل والخفيف المتحركين . وحيراً لانه ليس شي . متصل بحرك ذاته
لان نسبة المتحرك الى متحرك كسفة الفاعل في فعل وبينها شي . من

متحرك من ذاته، لانه قد يتحرك عند حركه غيره. وكذلك ليس ما يتحرك باقصر متحركاً من ذاته كما هو بين. ولا ما يتحرك بالطبع كانه متحرك من ذاته كاحيوانات التي من شئت به متحركه عن النفس. ولا ايضا ما يتحرك بالطبع كاشجار وخفيف لان هذه انما تتحرك عن اموالها والارواح للعابق. وكل ما يتحرك فإما يتحرك من ذاته، وإما من غيره. فإن من ذاته وما يفسر "أو باصبع" وهذا الأخير إما به متحرك عن ذاته كاحيوان وإما غير متحرك عن ذاته كاشجار وخفيف. فإذ كل متحرك انما هو متحرك عن غيره.

و ضرب اثنتا عشرة أصناف من الأفعال، هي: ١. ما هو من جنس شيء واحد بعينه يكون بالفعل والقوة بالقياس إلى شيء واحد. واحتمال كل ما يتحرك من حيث هو متحرك، وهو ما هو "لأن الحركة فعل" ما هو موحود بأقوة من حيث هو كذا، وأنه ما يتحرك من حيث هو متحرك، انما هو بالفعل، يفعل إلا من حيث هو بالفعل. فإذ ليس شيء يكون بالقياس إلى شيء واحد، إلا ما يتحرك كما بالفعل، فإذ ليس شيء، يتحرك ذاته.

التقدم وليس يمكن أن يكون عدد في احتمالات متجذبة كما هي الحال في الحلال.

فصل من ذلك به من نوع من نوع متحرك من ذاته. وقد كل ما يتحرك من ذاته من نوع من نوع متحرك من ذاته. ويكون المتحرك الأول للمتحركات غير متحرك لا بد منه ولا يحرر.

١) علم أن بعد "شيء" في قوله ليس شيء. يكون متحركاً بالفعل ومتحركاً "لا" لا يرد به عن شيء أو شعاعه فيمكن للشخص واحد

ويجب ان تعرف ان افعال الذي يصنع " ن كل محرك يحرك " قد
 اراد بلفظه احر كة معنى " من الذي اراد ان يسطو " في ارسطو
 (في ف ٦ من ٣ من تصنيفات ارسطو) من حيث انه
 الخاص ي باعتبار ان " ي احر كة " فعل موجود بالقوة من حيث هو
 بالقوة . وليس يكون كحدث لا احر كة استحداث وت لا احسان .
 كما ثبتت في ف ٣٨ من ا ٣ من ارسطو . وأما عند ارسطو
 فالمحرك ذاته لا يكون حركا لانه لا يعمل فحركته بدلالة على
 كل فعل يا كان حتى ان العنق " من ٥ من ٥ من ارسطو .
 قد أصبح الى مثل هذا حد من التعمق ف ٢٠ من ٣ من
 ارسطو (وعلى هذا النحو كان ارسطو قد نال الصواب الاول الذي
 يعين ذاته ويريد ان يعرف ان هو يحر كة .

وهذا القول لا يفتقر من وجه ما دلة ارسطو . دانه لا فرق
 بين ان يدعى الى شيء او ان يحر كة دانه . لاني فسطو وبين ان
 تتوصل الى الاول الذي هو غير محرك لانه كما هو روي ارسطو

٣

٦ وما نقسبة اذية وهي به تتسع التسلسل في المحرك
 والمتحركات ورسطو يشهد ثلاثة براهين .

بما ان يكون فعلا ومفعلا مع " في ٥ من ٥ من ارسطو .
 للفعل ولا يفعل يعني " شيء واحد لا يمكن ان يكون معا مع الفعل
 ولا يفعل مع شيء شيء واحد اي معتد واحد كان يكون حركا بالقوة
 وحاراً يفعل مع

أما البرهان الاول اف ١٠ و ٣ في ٧ من الطبيع ١ فهو هذا
 راجح القائل في المحركات ١٠ و ٣ و ٧ من الطبيع ١
 احدهما عند متناهية (١) لان كل ما يتحرك انما هو منقسم وحسب كما
 يشتهر ١ في ٣ و ٦ من طبع ١ وكل جسم يتحرك متحركاً فهو
 يتحرك عندما يتحرك فاذ هذه المتحركات اللامتناهية تتحرك معاً
 عندما يتحرك واحد من ١ ولكن الواحد منها لكونه محدوداً متناهياً
 فيتحرك في زمان متناه (ف ٨ و ٩ يليه من ٧ من الطبع ١) فاذ
 كل هذه الامتاهيات تتحرك في زمان متناه وهذا محال وقد
 يستحيل التمسك في المحركات والمتحركات.

وما يكون الامتاهيات المذكورة يستحيل تحركه في زمان
 متناه فبرهانه عليه هذا ان المتحرك والمتحرك يجب ان يكونا معاً
 ويثبت ثابت مستمر ١ كل اوضاع الحركة ١ ويمكن لاحد ١ يستحيل
 ان توجد معاً الا على سبيل الاتصال والتماس ١ واذ كان هذا
 محركات ١ و ٣ و ٧ من طبع ١ كانهن يجب ان يكون
 جميعاً كما ١ يتحرك واحد لا على ١ وبهذه ١ وهكذا يكون شيء
 واحد غير ١ و ٣ و ٦ من طبع ١ و ٧ من طبع ١ و ٨ و ٩ من طبع ١
 في ١٠ و ٣ و ٦ من طبع ١

١ والبرهان الثاني لاثبات هذا هو هذا ١ كما في ف ٣ و ٣
 و ٣ من ٨ من طبع ١ ان المحركات والمتحركات الجارية على
 ١ في العدد ١ لان صورة حركة ١ في ١ و ٣ و ٦ من طبع ١
 في ١ و ٣ و ٦ من طبع ١ و ٧ من طبع ١ و ٨ و ٩ من طبع ١

شيء متحرك في العالم .

٨ والبرهان الثالث مرجعه الى اثني الا انه لتزم فيه التقدم وتأخير أي بعد من لا على (١٥) من ٨ من لطيع ، وهذه صورته . ان ما يحرك تحريك الآلة يستحيل عليه ان يحرك ما لم يصكر شي . اخر يحرك تحريك الاصيل . وكذا صبح التسلسل في الحركات والمتحركات كمن جميعا كأنها متحركة تحريك الآلة الأولى . مركة تحركات متحركات فلا يكون شي . منها تحركاً تحريك الاصيل . فادّمس شي . منها يتحرك .

وهكذا يتضح ثبات كل من القصبتين الذي افترضه ارسطو في امسك الاول لدي زهجه لاثبات انه يوجد محرك اوان غير متحرك

:

٩ وأما امسك الثاني فهو هذا . هذه القضية : " ان كل محرك يتحرك إما ان تكون صادقة مداتها أو بالعرض . فان بالعرض فاداً ليس ضرورية لأن ما كان صادوق بالعرض فليس ضروري . فاداً هذه القضية ليس شي . محرك يتحرك هي من الممكنة . ولكن كمن المحرك (المحرك) لا يتحرك فانه لا يحرك كما يقول الخصم (١) . فاداً ممكن هو (٢) أن لمس شي . يتحرك اد انه ان لم

(١) خصم هو مدخل بالتسلسل في الحركات والمتحركات مثل هذا التسلسل . صبح فاد ان كل محرك يتحرك مع امتناع الانتهاء الى محرك متحرك

(٢) ي هذه القضية ليس شي يتحرك من الممكنات .

يكن شي. يحرك (سكر الاء) فليس شي. يتحرك. ولكن كون
الحركة معدومة في وقت من الاوقات فامر محال في رأي ارسطو.
ودأ لقول الاول ليس من المحسكات لانه عن ممكن كاذب لا يلزم
مستحيل كاذب. وعليه هذه لفصيه. كل يحرك (سكر الاء)
هـ. يتحرك عن غيره لم تكن صدقة بامرض (١)

وايضاً اذا اتحد شئان في شي واحد بعداً بامرض (٢) وكان

(١) لقياس صحيح ومنح مع تقدير وجوب حركة بدئة لأية في
المع كاهو ي - طو .

١٢ قل "تحد بامرض" يخرج الاتحاد بدت كـ بصرح به عارقه
لاحية . واما بالاتحاد بامرض اتحاد شئين يكون كل واحد منهما قدا
بدته ولا يتوقف وجود الآخر عنه ضرورة كتوقف المسادة على الصورة
والعرض على جوهر. دـ الصورة. وـ كان هـ ما يوجد بدون الددة ومن
الجوهر . يوجد بمحل عن امرض. ولا يمكن مع دت وجود ددة بلا صورة
ولا جوهر بلا عرض . واهـ لبييض وبوسيفية ليس اتحادهما بصرح
وبفلاطون اتحاداً بالذات كما هو واضح . وعلى مثل هـ الاتحاد العرضي
في الاشياء يجري الكلام هـ هـاء. وـ بين تحد جوهر بامرض المع
الملازم كالبييض في القفس والسود في العرب . كان اتحاد بامرض ولا
يمكن مع دت فصل دت العرض عن الجوهر. د لا يمكن بـ يكون القفس
سود والعرب ابيض . فاداً في البرهان للوجود اختلال لا يصح باطلاة .

فتجب ان عطف "لا يمكن" يرد في استصحاب ما يرد به لامحتمل
لمعظمي اي عدم الاستعالة. لا لا يمكن لطبيعي وـ لياض في القفس او السواد
في العرب. وان كان لا يمكن فصله. قوة طبيعية هـ لا يستحيل ان
يكون الثراب لبييض والقفس لسود بالاستعانة بالطبيعة اذ لا تناقض في
ذلك . واعلم ان القفس هـ ابيض قد يسمى بالياض ويصرب به
مثل بالياض

الواحد يوحد بدون الآخر فيترجح امكان وجود ذلك لآخر بدون
الاول، كما لو وجد البيض والموسيقية في سقراط وفي افطون
لبياض دون الموسيقية فيترجح امكان وجود البيض دون الموسيقية
في شخص ثالث. فاداً اذا اتحد التحريك والتحرك في شيء. تحداً
للمرض ووجد في شيء. اخر التحرك دون التحريك فيترجح ان
يوجد في شيء التحريك دون التحرك.

ولا يمكن ان يصادم هذا القول لحاح من يدعي شيئين يتعلق
احدهما بالآخر ويتوقف عليه، إذ لا كلام في شيئين لا يتحدان
بالذات بل بالعرض.

٩. واما ان كانت الفصية المذكورة صادرة منها فيلزم عنها
ايضاً محال، لانه يجب إما ان يكون احرك يتحرك بنفس نوع اخر كـ
لتي يحرك بها، واما نوع اخر من نفس نوعها، وذا لا بد من ان
الذي يغير يتغير ولشافي يشفي وان اعلم يتعلم بنفس العلم الذي يعلمه
ايضاً، وهذا محال. ذ من لفظة ودة ان يكون العلم بمحرك معلوم وان
اتعلم يكون حياً منه. وهكذا يكون انشي. وحدث صلاً
وغير حاصل لشخص واحد. وهذا خلف.

واما ان كان متحرك يتحرك على نوع اخر من الحركة، كأن
يتحرك المعبر او المحول بالحركة امكانية، والمتحرك بالحركة امكانية
يتحرك بحركة السموات وهم حر في سائر الحركات، فيحصل أنه لما
كانت احسن الحركات وانواعها محدودة متناهية امنع لذهب الى
غير النهاية. وهكذا يثبت وجود محرك اقل لا يتحرك اللهم ذالم

يقول وثالثه بوقوع الدور على انه عند استثناء جميع حواس الحركة
واووعه يلزم الرجوع فيها عوداً على نداء بحيث لا يتحرك بالتحريك
المكاني اذا تحرك عوداً عليه الغير والتبدل وانحرك بحركة لتغيير
تحركه بحركة النسيب فيعود المحرك اسمي فيتحرك بالحرارة المكتوبة
ولكننا نقول ان هذا ايضا يرد عليه من ماله ولا عني ان

الذي يحرك بحسب نوع من الحركة انما يحرك بحسب ذلك النوع
عنه ان لا يتحرك مباشرة وعلى الاستقامة فليس وبواسطه .

وبقي رابعه لا بد من وضع شيء اول لا يتحرك عن شيء خارج
عنه . على انه وثالث حصل هذا في وجود محرك اول لا يتحرك عن
شيء خارج عنه فلا يبره ذلك كون هذا المحرك لا من غير
متحرك البتة . فهذا السبب قد غلطى ارسطو الى ما ورد . ذلك فقد
أما هذا فقد يكون على وجهين . وهما ان يكون ذلك المحرك لا من
غير متحرك البتة . وعندئذ يحصل المقصود اي انه يكون شيء اول
محرك غير متحرك . وثانيهما ان يكون ذلك الاول متحركاً عن
نفسه وهذا يتحقق على ما ظهر لان ما هو بدانه هو ابدأ متقدم على
ما هو بديره . ومن ثم ان المتحرك الاول في المتحركات ايضاً
الصواب فيه ان يكون متحركاً عن ذاته لا عن غيره

وكذا ان سائر هذه ابره ايضاً نفس ما نقده اد لا يمكن
القول ان الذي يحرك ذاته فلما كلة يتحرك . عن كلة ديره حينئذ
الحالات المتقدمة اعني ان يكون الشخص الواحد معلوماً ومتعدياً
مما وكذا الحال في سائر الحركات . ويرى ايضاً ان يكون الشيء

الواحد بالقوة والفعل معاً لأن محركاً من حيث هو كذا فهو بالفعل
وأما المتحرك فبالقوة فقط. فبقي إذاً أن يكون جزء منه محركاً فقط
وآخر لا محركاً. وعليه فيحصل ما نخصص أولاً وهو أنه
يوجد شيء محرك غير متحرك فإنه من الضرورة أن يكون له جزء إذا
كل محرك فهو مفسم ولا يمكن القول بأن كلا الطرفين منه
متحركان كان يكون كل منهما يحرك عن الآخر. لأن جزء
الواحد يحرك نفسه وجزء الجزء الآخر ولا أن الكل يحرك جزءاً
ولأن الجزء يحرك الكل إذ يدرك عن كل ذلك ما تقدم من محلات
اعني أن شيء الواحد يكون محركاً ومتحركاً معاً سواء واحد من
الحركة وأن الشيء لو كان يكون بالقوة والفعل معاً ورد على ذلك
أن الكل لا يكون حينئذ هو المحرك ذاته أولاً بل متحركاً
بسبب الجزء. أو هو كذا من طبيعة. وبقي إذاً الذي يحرك
ذاته لا بُدَّ من أن يكون جزء منه غير متحرك ومحركاً للجزء الآخر.
غير أن أرسطو لما رأى في الأشياء أني محرك ذاتها والشهودة عندنا
عني بها الحيوانات أن الجزء المحرك فيها هي النفس. وبما كانت غير
متحركة مدانها. وكيف تحركت بحرص. قد لحق ما سردنا في بيان
أن الجزء محرك في محرك لذاته الأول ليس محرك بذاته ولا
بطريق حرص. وبين ذلك قولنا لا شيء أني تحركه وبه شبهة
عندنا أي الحيوانات. وكيف قد صدق كذا جزء محرك فيها أن
يتحرك بحرص وكيف لمحرك لذاته. لصدقة من الضرورة أن
يكون مرجعاً في شيء أو أن محركاً له كونه مبدئاً. وذلك لأن

الذي يحرك ذاته من محرك له لا يتحرك بذاته ولا عرض .
 وأما أنه لا يند على ذاته من أن يكون محركاً في نفسه سرمدية
 صمد واضح لأنه أن كانت الحركة في مدة كما يفرضه في ك ٨
 من الطبعيات (وجب أن الحركات لذاته الكثيرة والمساعدة
 يكون تولد أي تكونها دائم لاستمرار ، وهذا أولاً ثم
 الاستمرار يستحيل أن يكون عنه له واحد من هذه الحركات
 لذاته لعدم دوام بقائه ، ويتبع أن تكون جميعها عنه له لأنها حركية
 تكون غير متناهية ثم لأنها لا توجد معاً ففي إذا به لا يند من
 وجود شيء . محرك بذاته دائم السقاء يكون عنه دوام الكون في هذه
 لأشياء السلبية المحركة لذاته . وعلى هذا النحو يكون محرك
 محرك غير متحرك لا بذاته ولا بطريق عرض .

١٠٠ أيضاً يرى في لأشياء التي تحرك ذاتها أن بعضاً
 بأحد ما تحرك على طريق المصادف والتحدد بسبب حركة ليس
 الحيوان متحركاً به عن ذاته ، وأن المحرك الذي يحرك ذاته به ، كما
 أنها هو نفسه يتحرك بطريق عرض ، وقد يند من هذا أنه من
 شيء . محرك لذاته ومحركه يحركه بذاته أو بطريق عرض . يكون هو
 متحركاً (١١)

(١١) لكي يفهم صحة هذا محزون وهو " ليس شيء محركاً . . .
 يتحرك بحركة ذاته . . . كان المحرك في تحركه بذاته وعرضاً . . .
 أن حصول حركة خطية . . . في حركته في ذاته . . . في حركته
 كما يتم على وجهه . . . وهذا من سبب حيوان . . . يدفع من خارج . . .

ولكن المحرك الأول الذي يحرك ذاته إنما هو يتحرك دائماً ولا
يستحال أن تكون ذاته، فإنه إن كل حركة أخرى إنما هي مستمدة عن
حركة المحرك له الأول. وفي إذا أن المحرك الأول الذي يحرك
ذاته إنما يتحرك عن محركة لا يحرك لا بذاته ولا بطريق العرض.
ولا يصح أن هذا العرض أن يحركت الأجزاء السفلية تحرك حركة
سرمدية ومع ذلك يقال به يتحرك بطريق العرض لا بسبب نفسها
لأن تلك الحركة إنما هي بسبب المتحركات عنها التي تنبع حركة
لذلك الأقصى.

ثم لا بد من حرمان شيء من الأشياء المحركة دأها قد ألح
أ. بسطو في كره ١٢ من الأثريت في البحث المبني توصلنا من هذا
الحرك الذي هو جزء الحركة له في محرم حرمانه في كل وجه (١١)

د ه دمه دغه دمه من خارج في حركه فهدند 'مشت' دمه عرض
تلي . فتهرك فتهرك ختم . وتهيها . سكون المهر في هو جرونه
في دمه و الهمس جديده . دمه سكون . ختم حركه دته باعرض .
دته كار . و يحول بعرض تنقله لرونه كار . هذه حركه في حيوانات
سكونه . تنقل د عقل المهر حركه المهر . ومن ثم حصل ان اسكن
لا يتحرك دمه .

(٢) علم لا مخرج له لاستدلال من حركه بحركه دائره الى بحركه دائره اخرى وهو من خواص بحركه عدد رطلو على نوعين خواص بحركات
الاحرام ملكية وهي نوعان اذ ان كل ما يحرك دائره طالع الى
تجريكه اياه تا هو شوق الى اشتهاى اعلى منه ثم خواص مشوق مشتهاى

هو الله، فإنه، كما كان كل ما يحرك ذاته ان يتحرك بالاشياء واحب
 الحركه الذي هو حركه المحرك لذاته يحرك الاشياء قاشي، مشتقي
 يكون افضل منه في التحريك على ان المستقي، انه هو محرك ومحرك
 وما شئ، المشتقي ذاته يحرك غير محركه .
 فاما لا بد من وجود محرك في نفس ذاته لا يكون محركا
 . وهو الله .

:

لأننا نسكن، تقدمين بنفسها اعتراضا، وهو ان مستند
 الى تقدير رتبة العلم، وهذا لا يقدّر ممتنع كونه عدم الكائنات
 فنقول في هذا ان آمن وأدى طريق الى إثبات وجود الله ان هو الذي
 منشأ تقدير حدوث العلم ونحدده لا يقدّر رتبة العلم على النحو المذكور
 لانه قد قدرت رتبة العلم فوجود الله يبدو، ما قبل وضوح .
 وما كان العلم والحركة محدثين من اليمين انه جيبتر نجب
 وضع علمه موحدة بدهم، والحركة، لانه كل ما يتم حصوله بطريق
 لحدوث فلا بد له من أن يأخذ منشأه عن محدث ومحدث، إذ ليس
 شي يخرج نفسه من لقوة الى العمل ومن اللاوجود الى الوجود .

لأنه ما تكون ذات قداسة تحدث حركات، وبقوى كلاً النوعين من
 حركه حركه، و... من... وهو... وعنه... استدل... من...
 حركه... من... من... من... من... من...
 بحركته... من... من... من... من... من...
 لما... من... من... من... من...

ولا اعتراض لثاني هون لبراهين لتقدمه يقتصر فيه أن
المتحرك الأول في حرم السماوي إنما هو متحرك عن ذاته وهذا يلزم
عنه أن يكون حرم السماوي ممتصاً لأمر الذي لا يسره لكثيرون.
وعلى هذا يجب أن يكون المتحرك الأول إن لم يقرص متحركاً بحد ذاته
فيجب أن يكون متحركاً على حصة الاستقامة ومباشرة عن هو
غير متحرك له. وعليه من اربطوا أيضاً قد اورد هذه النتيجة
على طريق الانفصال إذ قال " فيجب إما أن تتوصل حالاً إلى محرك
أول غير متحرك يكون مفارقة وإما إلى محرك ذاته ومنه يتأدى حالاً
إلى محرك أول غير متحرك ومدرك .

•

ثم إن لعيسوف في ك ٢ من الاصول إثبات لامتناه التسلسل
في العمل الفاعلة ووجوب الاتساق إلى عنه وحده أولى هو الله يستهيج
مسكناً آخر هذه خلاصته

١٣ أن جميع العمل الفاعلة الحارية على نظام متنسق فالأول فيها
أن يكون علة للأوسط وهذا علة لمظروف الأخير سواء كان
الأوسط واحداً أو كثير .

فإن رفعت أمتة أرتفع ما هي علة له . فإذا رفع الأول منها
امتنع على الأوسط أن يكون علة . وانكسر إذا فسد التسلسل
إلى غير النهاية في عمل الفاعلة من يكون شيء من تلك العمل علة
أولى . فإذا كل ما سواه من العمل بواسطة بصحي مرتفعاً . وهذا
بين العباد . فإذا لا بُد من وضع علة أولى وعلة هي الله .

١٤ ثم من كلام ارسطو الوارد في ف ٤ ك ٢ من الهيات قد يستتبع برهان آخر ، فانه يثبت هناك ان الاشياء التي هي عاية في احقة هي ايضا بالغة اقصى درجة من الموحودية (اي بها افضل موحود) ثم في ث ٢ ف ٨ من لاهيات يثبت انه يوجد شيء هو عاية في احقة بديل ان يرى ان باطلين يكون لواحد منهما أشد تطللاً من الآخر .

وعليه يجب ان يكون الواحد أكثر حقاً من الآخر وهذا انما يكون على حسب القرب مما هو حق بالاصلاح وعاية في احقة (١) (١) وقد يذكر على وجه صحيح ان يكون الواحد أكثر حقاً من الآخر . هذا القول لا يمكن من نفسه لان الفصل الذي هو بعد من مقدمة الشيء لا يمكن بنفسه زيادة ونقص لان بعد عن شيء يتعدت من زيادة ونقص . وحق الذي هو عبارة عن مطابقة بين الفعل والشيء . ولا يمكن لتعدد والتفصيل لان المطابقة مساوية ولا يتغير في مساوية زيادة ونقص كما في الكليات كما يكون مثلاً خط شعري أكثر مساوية لخط شعري من عدد أربعة أشرار ولحواف عليه ان حق ان كان كناية عن المطابقة بين العقل والشيء . من عند من وجه من وجه . انني هي كونه في شيء . وهذا مبني على نفس وجود الشيء ، ثم من وجه صورته وهي مطابقة للفعل فان اعتبر من الوجه الأول فلا مانع من ان يجمع زيادة ونقص كما يلحق نفس بوجود صوت بل زيادة ونقص . فيصح ان يقال ان هذا الشيء . حق من ذلك الشيء . كما يصح ان يقال ان هذا الشيء . كل في الوجود من ذلك الشيء .

وما لا يتعد هذه التصوري أي بمعنى المطابقة فلا يجمع زيادة ونقص . ولكن كلام لما في جاز على الحق بمناه الاول اي لمدي . وهذا كما لا يخفى

فيمكن ان يستخرج من الناس ان يوحده شيء هو افضل
 موجود وهو الله . هذا وان المنطق في كونه في لاكن الحق له
 في ٣) يستخلص من تدبير الاشياء وسياسة بها وهذا آخر اشار اليه
 شارح (الارسطو) في ٧٥ من ٢ من بطليموس وهو : يستحيل
 الاشياء متصلات ومتوحدرة فوق في بعض واحد انداد . وفي
 الاكثرية ما يمكن ان يحد في جزيء واحد . وفي
 الى عدة واحدة مقترنة . وكذا ترى في هذه شيئا متجذرة لطائف
 في هذا واحد لا يحد في واحد على سائر الاشياء
 وفي الاكثرية . وقد لا يحد من وجود شيء يدور في عالم
 وهذا تسمية لله .

الفصل الرابع عشر

في انه لا بد معرفة الله من احواله صريفة

بعد ان نشأ في يوحده موجود اول تسمية لله . هذين هذين
 ان تبحث عن احواله (١) فقول .

(١) قد ان يعرف من الناس من محض " هو " منطق وهو ما
 يطلب به من هو موجود . من كلامه : الله في صفته . كما هو شيء في كل
 قومه احبته . ففهمه محض " هو " وهو ما يجب به تصور . يجب لاسم
 اي . قد لاسم . وقد يجب به ان هو " هو شيء " .
 يعرف حقيقة ذات الشيء . يمكن ان يعرف حقيقة ذات في علم
 الملائكة في معرفة تدبير الاشياء . وحيث ان طبيعة الله في هذه قد توضح
 في مكان معرفتها . والله ذات في سبب . تتأني عن ذكره بعد العمل

انه من غير ان يكون له سبب في نفسه بل هو موجود عند البحث
من جوهر الله وذلك .

١ - لان جوهر الله تعالى في نفسه من كل جهة وحصر يفوق كل
صورة يصنع عند لي تصور له وهو ~~مستبعد~~ يتنوع سبباً ودرجاً كما تعرفته
انه ما هو (١) ولكن يتنوع على بعض الالوان كما تعرفته انه " ما
يس هو " وبك كل تباين لا يحد ولا يكثر من السلوك عنه اوردنا
تقريب من معرفته لان كل ما يتوحد به في المصنوع الذي يتنوع به شيء
بحسب احواله اذ كانت معرفة ذلك شيء كمالاً لان كل شيء في ذاته
وجوداً اي ذاته لا يتغير من حيث هو في نفسه وهذا كان
الاشياء التي هي حدها وولها من جهة تحت حاس يعرف
به بوجه اعموم ماهي . ثم بعد ذلك تنوع في المصنوع في ذاته هو
عن جميع ما سواه . وهكذا تنوع في معرفة كماله بجوهر الشيء
وكنى به . كما عند معرفة في جوهر الله لا ينكسر ان يوجد فوسا " .
متحد الحس ولا ان متحد غيره له . لي عن سائر الاشياء بواسطة
المصنوع الموحدة . كان لا بد في هذا خلاص ذلك التباين من
المصنوع السبب .

الانسانية وعلى هذا من غير ان يكون له سبب في نفسه بل هو موجود عند
مطلب . من هو . وهذا . من غير ان يكون له سبب في نفسه بل هو موجود عند
الشيء هو حاس . في معرفة . في معرفة سببها في سببها . في سببها . في سببها .
الشيء . ومن مفسدة . في سببها . في سببها . في سببها . في سببها . في سببها .
١ - وذلك لان الله تعالى لا يعرف ماهية شيء لا يتصوره سبباً ماهية
والنقل الانساني لا يمكنه ان يتصور ماهية الله .

وكما أن العصور موحدة يكون الواحد منها فاصراً للآخر
وحاصراً له وقرب مؤخر إلى تعيين الشيء من حيث أنه يميز عن
أشياء كثيرة، فكذلك المقص الواحد السائب يفصر حصراً فصلاً
آخر يميزه عن أشياء كثيرة (١١).

كما إذا قلت مثلاً أن الله ليس بعرض فإنه يميزه بذلك عن سائر
الاعراض. ثم إن اتصال ذلك قولاً أنه ليس بجسم وبقوله أيضاً
عن بعض الخواهر، وكذلك بدرجته يتميز الله، مثل هذه السلوب عن
كل ما هو دونه. فحينئذ يكون اعتبارنا خواهر الله اعتباراً خاصاً، د
نعرف أنه متميز عن الجميع. إلا أن هذه المعرفة لا تكون معرفة
كاملة لأنه لا نعرف به هو في ذاته، فكيف ندرك إلى معرفة الله
من طريق السبب نجعل مبدأ بحثنا قد اتبنا على إيضاحه في

(١١) وإيضاحاً لهذا، اعلم أن السبب والعلل لا يختص به من دت
الشيء ولا يعرف جوهر ذلك الشيء كما هو في ذاته معرفة السبب به،
لأن هذه الطريقة لا تكدر به تميزه من معرفة طبيعة شيء
معرفة خاصة، ضرورة أن السبب يخص طبيعة معروف ويختص به مثله و
قلت في شيء به جوهر وخواهر منه جسمي وبه غير جسمي فقلت إنه
ليس غير جسمي فلهذا الاختصاصية به حصرة في حصة وحدته به وكذلك
قلت في جسم جسدي وغير جسدي. شكل ذلك. ولهذا قلنا الملائكة أن
فصلاً واحداً سالماً يحصر آخر ويخصه إلا أن معرفة شيء شدي إيهاماً من
هذا السبيل ليست معرفة كاملة لأن القول بأنه الذي يصعب مبدئية على
معلوماته أنه إذ يستدعي من السموات والسمي، فيب من النقص
والمعلومات وإن تدهت كلاً فهي في قصي البحر عن أن تؤدي إلى معرفة
أن به هو في ذاته لأن ذات به لا تأتي كلاً.

العصول لسابقة وهو ان الله لا يصدق تعتر لسة (١١) وهذا ما تؤيده
ايضاً شهادة الكتاب مقدس . فقد قيل في ٦ عدد ٣ من ملاحيا :
فاني انا رب لا تعتر وفي عدد ١١ ف ١ من رس . يعقوب الذي ليس عنده
تحول ولا ظل دوران وفي عدد ١٩ ف ٢٣ من سفر العدد : ليس الله
كالانسان فيصير .

الفصل الخامس عشر

في ان الله سرودي

ومن هذا (١٣) يتضح ان الله ارحم بذي ودينه

١ لان كل ما يحدث وجوده او يخلقه فكل يخص فيه ديث

(١) وجه عدد هذا عدد ١١ في خمسة اربعة هو لان هذا عدد هو

النتيجة معروفة خاصة من حيث - معتمدية من - شهادة كتاب مقدس .

(٢) الانظمة المتصلة في مثل هي عدد ١ وهي في صلاح الاتيين

وحيث ليس بوجوده عدد ودينية تشمل دلائل دلالة للعقل العريضي

الاي والاسدي . فان لا ي في العرف نسبة في لارل الذي هو على

قائه الخرجي في كنهه برسمه وحيث تتدرج الوجود في ربه مقدرة

على متبعية من جانب ماضي و . لاني سه في لاني وهذا هو وجود

ما كان وجوده مستمر في . بعدة عدد متبعية من حسب متبعتين

فالأيدي اذا اللدم وفي صلاحهم . هو عدد لا شوبه فهو «مفكر

والتمثل بثة . فتوي . عفته . ١١ عناه مصطلح عليه عندهم لارل

على كل منهاها لفظة في ولا عفة بدي وجوده . وقد متبعتين من

للدلالة على استمرار وجود من عه ديانة ولا نهاية عطف سرودي

(٣) قوله «ومن هذا» اراد به على ما يوضحه العدد ١١ على هذا

الذي اي حيل الداب .

بالحركة أو بالغير . وقد تبين أن الله غير متغير البتة . فإذا هو أزلي لا بداية له ولا نهاية .

٢ أيضا لأنه ليس يقدر بآدم أن لا تتحركت فقط لما أن الزمان إنما هو عدد الحركة كما يوضح من ١ في الطبعة . والله بمنزلة عن الحركة بته كما اثبت . (في ٣ ف) . فإذا ليس يقدر بآدم أن فإذا ليس يجوز أن يحد فيه متقدم وما آخر . فإذا ليس له الوجود بعد اللاوجود ولا يمكن أن يمتز به اللاوجود بعد الوجود . ويستحيل أن يكون في وجوده بعد فب لا يمكن أن تغفل كل هذه عن وعن عن . فإذا هو خلا البداية والنهاية وه وجوده كله معا . وهذا لا يقوم به حقيقة الأمر مدية ٢١ .

(١) وقد نفى عليه أن يعلم وجوده عن حدث ومع ذلك لا يحصل له وجود بالحركة بل بالحق شيء من الحركة ولا بعد كما سوف يبينه بعد من هو الله في هذه السورة . ويجب أن يدرك بالحركة والنسبة هذا إنما هو كل صفة من صفات الأشياء . شيء من وجود واللاوجود . عرض معه سبق . وهو عرض لا لأحد شيء من وجود واللاوجود لمعرض معه سبق وجود محقق وشيء بعد بالحركة فصفته وعليه فتصبح نسبة الحركة وصية بالعدم . أي . يوجد بعض خلق ويعده تمام لا لا أول بأول . نوحى بعد بالوجود والى بعده اللاوجود بعد الوجود . وكلام صواب من التمهيد وأنه يوضح بعد التمهيد من هذه الخشنة أيضا لأنه لا يمكن التمهيد الحقيقي ولا التمهيد الخيالي (عن الشيخ بضمير) .

(٢) في هذه المسئلة بغير سوء وكتاب تكميل وجوده ووضوحه من صريح مطلب من غيره . من جهة اللاهوتية . وراى بعض ذلك . في هذه المسئلة . وهو حق . يجب أن يعلم ولا أن الوجود

و٣ ايضاً لو ان الله لم يكن قد خلق شيئاً من الالواحود
الى الوجود فبحر آخر لانفسه لان "ما ليس" لا يمكنه ان يفعل شيئاً.

وكل موجود باق مدة دوانه اي كونه بمثل على ثلاثة اقسام لا رابع
هـ لانه لا يكون موجود لا بداية ولا نهاية لوجوده ولا تعاقب
في وجوده ولا في عدمه بل كل وجود به معاً وهذا يسمى سرمدي.
وهذا الوجود لا يصدق الا على الله عز وجل . واما ان يكون موجوداً
لوجوده بداية لا نهاية وفيه عدم من جهة فبذلك لا من جهة وجوده
وهذا يسمى لادي و الدهري كاللانفكة . واما ان يكون موجوداً
لوجوده بداية ونهية ضرورية . من جهة التسمية كالكناسات والاعاصيد
وما قضم بالتمية كالحركة . واما ان يكون موجوداً بان يكون غير متغير
بالمثل بل شئ به يتغير كالحركات السكونية

وقد اوردنا في كتابنا في الوجود والعدم ان الوجود قد يكون سرمدياً
بمدة لا يتغير بزمانه . لان ما كان قدومه متغيراً لا بالاعدم
ثم لان كون الشيء سرمدياً لا ينافي مع كونه لادياً
صحيح فلا يمكن احدهما ان يكون الاول في الوجود السرمدي لان وجود
السرمدي كما قد حصل كانه لا تعاقب ووجوده اعم من وضعه
ابدائياً وفرض في وجوده عدم اعم من وضعه التام في
الحركة المستمرة التي يدرسونها في يدية . رجع في ١٠ من حرم
من الخلاصة اللاهوتية

ثم علم ان الله لم يكن له في الوجود من مقدرة
سرمدياً هي ما قد حصلوا لسرمدية مقدرة بزمانه وجود لسرمدي ودهر
بزمانه الوجود السرمدي . واما ان يكون الوجود سرمدياً لادي
مطلقاً لا تغيير او قسماً بالتغير فلا من ان يكون شئ لتغير اعمي
متغيراً بزمانه اذ لا حي . كل متغير متغير في زمانه في وجوده
ودور في زمانه من نقص وكم وانتقل وهم حراً قال القديس عوسطبي

ف ١٣ ان الله هو العلة الاولى فذا ليس وجوده مستلذاً حدثاً فليس

مستلذاً في ذاته او ماسة في ما يعزى فلا يصح ان يكون وجوده وحده
كاصحاب الكهف الذين قيل لهم اقدروا ذواتهم وقوا صوابهم
ولم يفتهم واحد من مشغولهم من تقدمهم ومأخرهم ولا من بينهم
لما تقدم في الزمان لا يتصور الا حركة وهو في شيء من الحركة
و في شيء من الزمان فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
عندما يشعر بالحركة فتقدمه وحركته فيكون وجوده متحركاً في
هي الحركة في الزمان فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
اذركنا ان الله في كل شيء فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
متأخره فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
تقدمه والاخر فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
حتى في كل وجود محدود الذي يخصه بالعدد

ثم ان الله في كل وجود فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
التي لا يرد له في كل وجود فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
في كل وجود فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
لان هذه الحركة في كل وجود هي الاولى وحده على سبق زمانه فيكون وجوده متحركاً
كانت الاولى في كل وجود فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
تقدمه في كل وجود فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
وعنده على الحركة في كل وجود فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
ويأتي حركته في كل وجود فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
وجوده في كل وجود فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
حد ذاته في كل وجود فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
وجوده في كل وجود فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً فيكون وجوده متحركاً
انطبع

د وجوده متعدياً لأن ما وجد ذاته فله القدرة على أن يوجد

وذا وعنت هذا . . . حيث يجب . . . متى كان شي دخلاً تحت
الزمان وكيف تكون الأشياء في الزمان . . . شأن يكون في الزمان على
ما قاله ارسطو (١٦) ف من الأشياء التي أصبحت في ذاتها متعدياً بالزمان لأن
الزمان عدد كما قد يكون الشيء دخلاً في العدد فيقدر بالعدد . . .
كأنه في العدد ثم على وجهين . . . وهو أن يكون جزء من العدد
كالوحد مثلاً . . . وعينه منه كأي شيء . . . كأنه يكون في دخلاً في
الزمان . . . يكون جزء من العدد . . . متعدياً بالزمان . . . من الزمان
وعدد . . . والشيء . . . يكون جزء من . . . كأن يكون عدد بدي
يضميه ويقدره . . . كالحكم . . . مثلاً . . . من وجهين توحد في زمان وجود
بعداد في العدد بدي يقدره ويقدر .

١ . . . كيف يكون لأشياء في . . . من فاعل بهذا كان الزمان يقدر حركة
من جهة التقدم والتأخر وكان من الأشياء ما هو قائم الذات بالأحرار
العددية والمتحركة وهو . . . سبب ذاتية التأخر متقدمة ومتأخرة . . .
مدة دورها . . . فاعل كان . . . يرى ذاته في . . . من شأنه التأخر . . . كالحركة
والشيء ذاته في . . . ذات . . . وجودها لا يقدر ذات لأن ذاتها لا
تقدم ولا تأخر . . . متقدمة ومتأخرة . . . لأن مثلاً عدد قدم ذاته بالتأخر . . .
متقدمة ومتأخرة . . . فليس دخلاً تحت . . . من شأنه ذاته بل ذات . . .
وجوده لما فيها من الاطوار والادوار .

وبتبع إذا وصح أن . . . لا تعرف ذاته بآخر . . . متقدمة ومتأخرة ولا
يكون في مدة وجوده متقدمة ومتأخر . . . لا يكون في بداية وبهامة
وما لا يكون في نفس وجوده تعاقب كالأشياء يكون كل وجوده الكسوف
به معاً فليس متعدياً بالزمان . . . بغير وجوده . . . يمكن
بمتعدياً ككل ذلك فهو متعدي في دورة بالزمان .

والحال لا يستقيم التبرير بتقديمه كأي شيء . . . كان سرمدية . . . وذا

دائماً (١) فالفه اذا سرمدى .

وذا يصا اب يشهد في له . شيا . ممكنة لوجود والا لوجود
وهي الكائنات وانفسه . وكل . كمال ممكن لوجود فله علة
لانها كانت بسببه في دته الى الامرين . لى الوجود واللاوجود
متساوية ١٢١ وحب انه ذ ترجيح تخصصه بالوجود ذلك يكون

كل ما يكون متغير . من فيج ان يكون سرمدياً . وان قد
ستطرد الى جميع هذه في من حليل الدقة للمطامع الذي رتب لا
يتغير به وقوف على . قد . لا تتقلب امور الصويلة وحماد المكرة
في مصدق .

(١) قوله " ما وجد دته " القدرة لى يوجد دته " يعرض انه
وان سلم بان ما لا يخلو وجوده له القوة . يوجد دائماً فلا يستلزم
القدرة على الوجود الدائم لازمة ضرورة به . قد يمكن ان تنشأ القدرة
تكون بعد من الخارج هو لعدم . واحتمال . ما وجد دته وهو يدى
بعد به والاسفة لمرب باق . القديم مصدق بعد على وجهين . بحسب ان
وبحسب ان قد القديم بحسب ان هو انى وجد . من . من . قد
وكان . به لا يقتضى . وجود . وجود . مستند . من . باق . والقديم
بحسب ان قد هو انى . من . قد . وجد . فذكره القديس بولس
حار على القديم مصدق بحسب ان قد يستحيل انعدمه بعبه . ومن
الاعدم من الخارج . لان قدره على دور . وجود . به . وما قدرة
القديم بحسب ان قد على دور . وجود . من . قد . قد . كما
من مقتضيات دته . بعدم . ولا لم يكن موجوداً . وقد ينحل
لا تعرض بحدوده وبه

(٢) قوله " اممكن اوجود بسببه لى القديس متبوية " بعبه .
قد . في محل حر من ان ممكن الوجود . في طبعه . لا يكون

وهو رديسوطو أيضاً يستدل من اريية ازم من على اريية الحركة
 (ف ١٠ ٨ من الطبع اثم ثبت باريه الحركة اريية الجوهر
 المحرك والجوهر الاو المحرك انه هو الله .

فلو نصبت اريية ازم من واخر كة فلا ينفى مع ذلك الدليل على
 اريية الجوهر بل يبقى سداً لانه ان كانت الحركة حاصه بطريق
 احدوث و الا قد من ان يكون حدوثه عن محرك يحدث وهذا
 محرك ان كان حدثاً فحدثه عن محدث وجبند فاما ان يذهب
 التمسك الى غير هذا فيقول ما يتوصل الى شيء لا يكون حادثاً (١)
 ثم ان هـ هـ الحقيقة تقوم عليها شهادة الله دقيل في الزور (عد ١٣
 من مرموز ١١٠١) وأب يارب ثابت الى الابد (و أيضاً عد ٢٨)
 وأنت فانت وسنوك لن تقضى .

حصل به لوجوده عن غيره فيلزم حصول ضرورة به من غيره لامتياز ذلك كبر
 من ملبوم وهو وجود قد ليس وجوده عن غيره اوه ليس لوجوده عنة
 وهـ هو لا يكون له من وجوده فله لانه ان كانت داه ثمة عن
 وجوده لا يثبت به من ذاته وجوده قد ليس يكون شي عنه لثمة
 ولكن . كانت داه من وجوده فهو سمدى لانه عنة كل كـ
 لوجود ولا يتبع بعبارة وفن من شي في ٢ و مقالة قسم ٢ . كان
 فهو بعبارة فهو تمكن لا وجب لوجود لا ضرورته تدبيرة وليس
 تحت تحت وجوده وبنه ها مع صفته وحد
 ١ وعند من يان لا يتبع وجود وجب لوجود ليس هـ
 حدوث بل ذلك فـ هـ ٢ و مقالة قسم ١ ان شعبي

فإن كان الله سرمدياً فمن الضرورة أن لا يكون بالقوة (١).
وذلك :

١ لانه كل شيء تخرج القوة جوهره فهو من جهة ما له من القوة
ممکن ان لا يوجد . لان ما يمكن ان يوجد ممكن ان لا يوجد . والله
باعتبار ذاته لا يمكن ان لا يوجد لانه سرمدى فاذا ليس في الله
القوة الى الوجود .

٢ ايضاً ان الشيء الذي يكون تارة بالقوة وطوراً بالفعل
من كان وجوده بالقوة قبل وجوده بالفعل بقضية الزمن بالفعل مع
ذلك هو بالاصلاق (٢) متقدم على القوة . لان القوة ليست تخرج

ان لم تكن قضية الاتصال عن الزمن من جهة ولا تارة في السرمدية كما
هي حال الافلاك السموية في مدتها لفلاسة لافسين تدعى بعلوم
لان قوتها قد استوت مع حقها بالفعل الواحد فلم تعد قابلة للفعل الحر
ولقد لا تعرفه من ذات

ثم ان القديس توما في هذه الفصل يورد اساناً اخرى يثبت فيها لا
أن الله ليس فيه هذه القوة الانفصالية قطع بل انه يجزى عن كل ما هو
نفس القوة .

(١) وذلك لان كل حادث لم كان قبل حدوثه ممكناً ان يوجد
وان لا يوجد اي دلتته الى اقدمية مطلوبة كان لا بد من ان يجمع
وجوده على لا وجوده بعبارة تعني فيه ذلك والسرمدي . ان ليس بوجوده
بدية ولا نهاية

(٢) قل «الاصلاق» يخرج الشيء الواحد بعدد مراتبه هو تارة بالقوة
وطوراً بالفعل لان هذا كقول المنس نفيس مسكون به القوة متقدمة
على الفعل بالزمان . فقد لوحظ مثلاً وهذا الذي هو الا بالفعل يتقدمه

الأول والعلة الأولى كما بين فيما سلف ف ١٣ و ١٥ فإذا ليس الله في نفسه شيء، فخرجته لقوة

و ٣٠. فصار ما هو واجب الوجود مداه ١١٧ لا يكون ممكن الوجود بوجه من الوجوه. لأن ما كان واجب الوجود ببلات لا علة له ولكن ما كان ممكن وجوده علة كما سن في ف ١٥. والله هو واجب الوجود مداه. و قد أبين ممكن الوجود من وجه من الوجوه فإذا لا يتصوره شيء من لقوة.

الإنسان حتى نتوصل إلى شيء من زرع مداه من لا يكون قوة قريبة لاحتياجه إلى اسباب أخرى مداه لا عدد لاحتياجه من أريسطو ومن بعده عن العلاقة وهو حيل ونهيه.

(١) اعلم أن واجب وجود على سبيل واجب وجود مداه واجب لوجود لمعنى في غيره. واجب وجود مداه هو شيء مداه لا شيء. حر أن كان تمام الحال من فرض عدمه. واجب مداه في مداه هو شيء ووضع شيء. كما ليس هو واجب واجب وجود. مثلاً لا لزوم وجه الوجود لا بداتها بل عند فرض اثنين و اثنين. وكذا عن سبيل في ف ٢ من المقالة المذكورة. والممكن مداه مداه مستم. مداه مداه ضروري مداهي مداهي ضروري هو موجود مداه لا ضرورة فيه من وجوده. لا في وجوده ولا في عدم وجوده. ويمكن مداه للمستمع هو مداه في فرض عدم وجوده. حال مداه كاحتياج لاسم لاسم. ١٥٠ في محل وجه ووجه واحد. وكان يكون مداه مداه ضرورة ضرورة في محل. من أخذ الممكن بهذا المعنى كان الواجب الوجود ممكناً. فيكون مراد مداهي الممكن وجود هو ممكن مداهي لا في موقود مداهي و فرض وجوده أو عدم وجوده لا يحصل عن ذلك محال.

وإن أيضاً كل شيء ما يفعل من حيث هو يفعل . وإذا ما
 ليس كنه فعل لا يفعل بكنه نفسه من شيء . منه . ولكن ما ليس
 يفعل بكنه . فليس بالفاعل الأول لأنه فعل ثم ركة شيء آخر
 لا بد منه . وإنه على الأول لئى هو لله لا يدرجه شيء بالقوة من
 هو فعل صرف محض .

وهو أيضاً كما أنه من كل شيء . ما يفعل من حيث هو يفعل
 فكذلك من شأنه ان يفعل من حيث هو يفعل . لأن حركته
 هي فعل موجود بالقوة والله ليس يفعل الا لله . والتدريج
 وضح مما صاف قوله . فإذا ليس في منه شيء من القوة وعلى
 لقوة المفعلة

وإن أيضاً ما يرى في العلم شئ يخرج من قوة الى العلم . ومن
 هو يخرج نفسه من القوة الى العلم . لأن ما هو به قوة كى بعد
 موجوداً وعينه فلا يمكنه ان يفعل . وذلك لأن ما من وجود شيء آخر
 قبله يخرج من قوة الى العلم . ثم ان كان هذا أيضاً يخرج من
 قوة وحسب وضع شيء . حركته يخرج الى العلم . ويستحيل
 تتسلسل الى غير النهاية . وذلك لأن من الموصلى الى شيء هو يفعل
 فقط وليس بالقوة من وجه من الوجود . وهذا سميته .

الفصل السابع عشر

في ر. ه. م. م. م. م.

ويتضح من الفصل المتقدم أن الله ليس مادة (١) ودينه

١ لأن المادة ما هي بشي هو كونه بالقوة (٢)

و٢ أيضاً لأن المادة ليست تكون مبدأً للفعل وهذا من أكلة

العلة والمادة لا تنطق على شيء واحد (٣) على ما قاله فيلسوف

(ف ٧ ك ٢ في الطبع) .

(١) قد اثبت في الفصل السابق أن ليس في الله قوة متعينة قاصرة للأحواد

الطوري قد ليس مادة لأن مادة هي شيء يدي هو بالقوة في وجود

الطوري وهذا قال يتضح من الفصل السابق أن يكون هذا الفصل مدحه

السابق وبنته مادة حرة كما ترى ويرد مادة مادة لأولى في هيولى

(٢) هي عبارة لربطها واردة (ف ٢ ك ٢ في الإلهيات) وليس

بشيء هذه المادة ب مادة هي بقوة في خروج أي الفعل، كل يكون هذا

وجود حائل بالفعل من حيث هي مادة كما بالأولى وحدث لأن مادة

غير كائنة ولا فاسدة كما يستلزم أمسوف في صبيح الأولاد .

تكون مادة مخرجة عن مادة و قوة مخرجة عن قوة وحيث يكون

القوة فضلاً لا قوة . بل معنى المادة ب هذه المادة هي مجرد ب قوة

قائلة للفعل وهذا ما شار به عيسى بن وهب . وهو . هي قدرة عن ذات

مادة ، وقوله « كونه بالقوة » دلاله على كونه في الفعل فيكون

المراد باسم المادة هذا مادة لأولى في هيولى

(٣) وبسبب ذلك معنى . بصفة لأن مادة هي ما هو بالقوة والمادة

القائلة هي . هو بالفعل . لا شيء يفعل ما يمكنه فعله وما كان كل

قواؤه انه بالقوة لا يجمع . هو بالفعل وذا

و ما الله فيصدق عليه انه له الاولى القاعنة لكل الاشياء كما
سلف لقول (في ف ١٣) . فاد ان ليس الله بمادة .

و ٣٠ انصاً ان الدين كذا يحطون مرجع جميع الاشياء الى المادة
مرجعها في لعل الاولى يبرهم القول ان الاشياء الطبيعية لا تحدث
بالاتفاق وهذا المذهب قد انصد ريسهم (في ف ٨ ك ٢ في لطبيع)
فاداً لو كان الله الذي هو العلة الاولى علة مادية لاشياء لارم ان يكون
وجود الجميع بطريق الاتفاق (١) .

و ٣١ ايضاً ان لمادة لا تصير علة بعمل شيء الا من حيث
يلحقها التحول والتغير (٢) . فاد ان كان الله غير متحرك كما انتباه
(ف ١٣) فيمتنع عليه ان يكون علة لاشياء بصفة مادة وهذه حقيقة
يقرها الايمان القاتوا يقي اذ يوجب ان الله لم يوجد الاشياء من جوهره
بل برأها من العدم . وهذا مفسح حقايقه داود ديبند الذي نجاسر على
١٠ عدم وجود علة له لان مادة ليست تكون علة للوجود واد وجود
لاشياء جميعها لا علة له سوى لا شيء . ممكن . يكون علة .

(٢) قوله لا تصير علة بالنقل شيء . بمعنى من وجود مادة ثم
صيورتها بعد ذلك علة بعمل . وهذا لا اعتبار بكون قوة بآفاقه
لان لمادة موجودة لا تصير علة بعمل شيء . بل بالحق تحول وتغير المادة
المتصورة بصورة هواء مثلا لتتجلى عليها ان تصير علة بعمل صورة اسر
ما لم تتسلخ عن صورة هواء اعني ما لم يحصل فيها تحول صورة الهواء .
ولما ان تكون المادة جزءاً من المركب من مادة والصورة ومقومة لذلك
المركب بغيره الخ . للتكون بعد لا يستلزم تحولاً وتغير في مادة ومع ذلك
فهو علة للمركب وهذا هو كل معنى عن الله ، فليس ما يريد الله
اقدس في هذا الفصل ، وما عقد للبحث عنه الفصل التالي وهذا مفيد فافهمه

الفصل الثامن عشر

في انه لا تركيب في الله (١)

ويمكن ان يستخلص مما تقدم ان الله لا تركيب فيه وذلك :
 ١ لان كل مركب انما لا بُدَّ ان يكون فيه فعل وقوة لانه
 يمتنع ان تصير الكثرة وحدة ولوحد مطلقاً ما لم يكن ثم شيء هو
 الفعل وشيء هو لقوة، وذلك لان الاشياء الكثيرة التي جميعها بالفعل
 لا تتحد الا اتحاد ارتباط ووصف فلا تكون وحدة إطلاقاً مع
 الوحدة بل والآخر، عنده امتصاصة فيها هي أيضاً كثرة بالقوة
 بالنظر الى الاتحاد لانها متوحدة بفعل بعد ان كانت قسمة للتوحد
 والتصام وليس في الله شيء من لقوة ودون شيء من التركيب
 ٢ أيضاً لان كل مركب مفتوح الكاف متأخر عن مركباته
 (سكس هـ ٢١) فالوحد الاو الذي هو الله لا يتركب من شيء.

(١) قد روي عن ابن عباس انه سئل عن قوله لا اله الا الله
 عنه وفي هذا الفصل يعني انه كيف يوحده خلقه ثم في ٢٠ في يتيه يوحده
 التخصيص.

(٢) علم ان الكل يكون متحرك في حركته متحركة الفعل اي لقوة
 من وجه وعينه ويكون متحركاً فيها وحركة القوة الى الفعل من وجه
 آخر ويكون متأخراً عنه، ان كونه تدرك الفعل في القوة ودون اعتبار
 حال كانه اي كونه كلاً حاصلاً لانه حياض يغطي الاحراء صوراً من
 حيث هي اجزائه.

واما كونه تدرك لقوة في نفس ودون عنه من حيث التكون والتولد
 فان الاحراء هي القوة تدركه فكونه متقدمة عليه وهذا هو المراد
 في المتن.

و٣٠ أيضاً، كل مركب (بفتح الكاف) محل بقوة باعتباره حقيقة التركيب وإن كان في بعض المركبات «بفتح الكاف» قد يكون شيئاً آخر مُمدع للانحلال (١١) وكان مركباً محلاً أي شأناً أن يحل فهو بقوة إلى الوجود وهذا لا تصح بسببه إلى الله لأنه واحد الوجود بذاته ف١٥ فإدخال في الله تركيب.

و٣١ رد على ذلك أن تركيباً هو في حاجة إلى مركب «سكر الكاف» لأنه أن واحد تركيب هو عن كثرة والأشياء لا تنضم إلى واحد - يوحد مركب (سكر الكاف). فإدخال في الله مركباً له مركب قد لا يمكنه أن يكون نفسه إذ ليس يكون شيئاً عنه - عنه والا كان متقدماً على نفسه وهذا محال.

و٣٢ مركب ما هو الله المدخلية بمركب. فإدخال لو كان الله مركباً كان له عنه وعنه ومن ثم لا يكون هو الله الأولى وقد اثبتنا في ف١٣ أنه العلة الأولى.

و٣٣ أيضاً كل حَسْر يكون فيه الشيء أكثر شرفاً بقدر ما يكون شدة نسبة كاسر في حَسْر آخر التي لا بدحس مريح من البرودة (١٢). فإدخال كان «حسراً قصي شرف بين سائر الموجودات

(١) كان يكون شيء متوقف ضرورة على شيء. وهذا أيضاً من حيث هو مركب - فتحسرك شأناً أن يحل وذلك لأنه مركب من حَسْر يتأخر بعضها عن بعض جميعه وفي الواقع وكل لاحقاً التي يتأخر بعضها عن بعض في الواقع فلا يتأخر عنها شيئاً بعده.

(٢) وقد يقول قائل أن هذا مستحيل. كل حَسْر يكون فيه الشيء.

واعني به الله فيجب ان يكون في اقصى درجه من انسانيته

كثير شروعه . يكون . قد . من . لا . من . صدق . طلاق . لا . على
لاحسن ولا على لائق . ما . عنه . صدقه . في . لائق . فلان . الحسن . كان .
معنى . رد . لائق . تحته . فضلا . من . اصول . لائق . هو . يكون . اقل . كمالا .
فلان . شرف . ضرورة . يكون . بقوة . في . من . صدق . كمال . هي . كالات . كما .
يتضح . من . ملاحظة . قوة . ظهور . مثلا . في . ظهور . من . الانواع . التي .
تحته . لائق . مركبة . ومع . من . هي . كمال . وشرف . من . واما . علم . صدقه .
في . لائق . من . مثلا . هو . كمال . من . هو . تحته . معنى .
جود . و . من . و . من . فلا . من . من . الحسية . ولا . كمال .
من . الانسان . كمال . و . من . في . من . من . لائق .
اي . هي . مع . كمال . وشرف . من . لائق .

فيجب ان يكون محملا بمقدار في كل واحد من هذه الاشياء
لا . الى . اليها . ونقول :

ولا ان . من . في . من . لا . من . لائق . من . لائق .
اي . يقال . الامتياز . بالصدق . كمال . من . من . من . من .
و . من . من . من . من . من . من . من . من .
اي . لا . من . من . من . من . من . من . من . من .
من . من . من . من . من . من . من . من .
كلا . في . من . من . من . من . من . من . من .
كانت . من . من . من . من . من . من . من .
من . من . من . من . من . من . من . من .
فيكون . من . من . من . من . من . من . من .

وهذا . من . من . من . من . من . من . من .
كمال . من . من . من . من . من . من . من .
الذي . لا . من . من . من . من . من . من . من .

الجنة الأولى فان العلم اشرف من المعلوم . وهذا لا يمكن ان يعرض له شيء من التركيب .

وما تمثيل بعض الحس على به بسط تحته وأنه مع ذلك قل كالأفادونه فلا يستقيم في هذا المقدم ، لأن مرد من به الحس لا الحس المطلق الذي هو ككي متضمن بالقوة لأبوعه على به بعد يست إذا اعتبر من جهة التركيب المادي فهو شيء مركب من هو تحت من الأنواع كما ترى قريب من مرد من به الحس بدلالة على طبيعة الحس صفة صفة وصورة محددة من الأنواع صفة البياض اد حده المحددة من الحس اقل . وهذا معنى يكون الحس اقل من بوعه تضمنه في نفسه كل صفات الطولية مع صفة البياض المحدود عن كل محل تضمن في نفسه كل درجات البياض

وما حوت على وهو زيد لأول منقول التفسير شرح . يرد به ساطة والتركيب وهو هي صفتها وهذه البنية به وهذه هي كالبسك به ح من مشاكل صفة سوف ترد في بحر كتاب منطق لصفة في عرف الملائمة على بحرى صفة دينة حديثة وهي يكون حدم غير مركب من جسم حر كاه حر لأولى في رى متعدين وفي هذا النوع من الساطة يكون حدم كاه حر تركبه من لاهة روت درجته في صفة وزاوي في كاه واشرف كاه به من كاه من لاهة مباحة المركبة وهذا من بوضوح

ثم صفة صفتها بوضوح وهذه وهي البنية بوضوح . البنية هو صفة وفصل كاه يكون به صورة وفعل صفة لا يباحه شيء من القوة وهو صفة شيئا بدمه كل بوضوح من تركيبه وهو فعله عند الحس كان يكون فعل قوة كاه البنية فعل حدم لاهة صفة او يكون بالقوة على فعل حر بوضوح كادرك الذي هو بالقوة على وجوده وهذا النوع من ساطة من الأول ويمكنه فن تركيبها بما دونه ومن ثم اقل

٦ ثم ان كل مركب لا خير فيه ليس خير هذا او ذاك الجزء من

كمالاً من الاول واكثر كمالاً مما دونه وذلك لان الشيء كلما اشتدت فيه الصورية اي كلما تدلى الى خير صفة العمل الذي له وخصوصاً ازداد تباعداً عن القوة من التركيب كما سقى قريباً .

ونقابل هذه البساطة الصورية البقاء التركيب الصوري الذي هو اما

تركيب طبيعي من مادة وصورة ويسمى التركيب الجوهري ومن العمل والعرض ويسمى التركيب العرضي ومن التركيب متعدي من الذات والوجود ومن البساطة والشخص ويسمى التركيب المنطقي من الجنس والقدس وينوع التركيب هذه يصدق عليه انه مركب من اجزاء مطلوبة

مع ٣ ح ١٠ من الخلاصة الالهوتية (قد ذكرت في شرح في نوع التركيب هذه وهي متعدي عن مجموع البساطة وصحبت بالركن مثل هذه التركيبات لا غير وهي العمل والقوة اذ ان المادة هي بالقوة في الصورة

التي هي معها، والعمل بالقوة رطخ في العرض الذي هو فعله وانما بالقوة في وجود الذي هو عمل حقيقي، فالحق ان العمل في الخارج وكذا الطبيعة هي بالقوة في فعل الشخص وحسب اي فاعله وحسب وحسب الذي يتوقف عليه التركيب ينوع احسن ان هي قوة حادثة احتيجها في الوجود الى الفعل فتشتمل مما تقدم به كما سكرمت الصورة وبطأت

على المادة في الشيء. لمركب منها كان ذلك الشيء ابعد عن التركيب وقرب من الوحدة والبساطة لان الصورة كانه ردت اداة تشكيلاً ردت بعد عن القوة وقرب من الوحدة اي البساطة كما يصهر من مستقراً مرسب الصور فان صور العناصر مثلاً لاستغراقها في مادة وبها قبيلاً، فكمثلها وبها

تبقى في القوة اي بعد مسترح واخي والحيوان والنبات ودرت عليها صورة المتخرج رادتها فبالا متخرج ثم صورة حيي فبدها كمالاً حر وكذا تدلج بحيث ان الصورة كمالاً تدرج في الانسكاب ففدت في مادة شيئاً من القوة والتركيب وانما من وحدة والبساطة ولا يقبل قائل

اخرته وانما هو حير الكل ، وقولي الخير اريد به الذي هو باعتبار
الخيرية لمختصة بالكل والتي هي كمال الكل . وذلك لان الاحراء
يسطر الى الكل ناقصة كما ان لحرارة الانسان ليست الانسان
فان احراء لعدد انساني ليس له كمال السداسي وكذلك
احراء الخط لا تنبع في كماله من المقياس الذي للعط كماله .
فاذا ان كان الله مركباً فالحقيقة والخيرية التي هي خاصة
به يكون في كماله لا في حركته من احرائه وعنده فلا يكون فيه
ذلك الخير المحض الثالث له وخاص به ومن ثم فليس يكون هو نفسه
الخير الاول الاعظم (١) .

ان الصورة اذا زادت المادة تكميلاً وتنقيت مما فيها من لغوة وحرارة منها
ومن المادة يزداد فيه عدد الكمالات فلا ينتمي عنه معنى الترحيب لان يجب
ان الكمالات الحاصلة حينئذ تنحصر في الشيء متعدد ومن وجه انه قد بها
تكون في غيره متعددة متأخرة وفي الشيء الواحد تعدد لغوة لا تعدد وحواس
اسم المدونة في قول القديس توما . كماله كان الشيء . كماله كان شدة
السلطة انما يزداد بالسلطة المادية من السلطة الصورية التي شرحناها
وعليه فيكون المبدأ الذي وضعه صادقاً

(١) معنى الترحيب انه لما كان الله هو الخير الاول الاعظم كان الله
بكل ما كان مركباً حصلت حركية الكل كماله من حيث هو كل وعرفت تلك الخيرية
الاحراء . ومن ثم كانت الخيرية حالة في شيء في الكل ومستندة
شيء اي لحرارة . فينتج ان حركية الله تكون من جهة محدودة لان كل
ما حل في محل حركته المحل فربما اذا ان لا يتكون الله الخير الاعظم
لافتقار . الخير الاعظم عند المحدودية ومن جهة اخرى كانت تلك الخيرية
مستندة شيء . فلا تكون الخيرية الاولى لان الله هو مستند للشيء . ليس

و٦٠ أيضاً كبر كثره لا يُدْ من وجود الوحدة قلما وكس
في كل مركب كثيرة ودأ لا يُدْ من أن ما هو قبل كل شيء، واعني به
الله يكون تعبر عن التركيب.

الفصل التاسع عشر

في ١٠٠ يس فيه شيء، قسري ولا، هو دور الطبيعة
وما تقدم تحصل أن الله ليس فيه شيء، قسري ولا، هو دور
الطبيعة (١٠١) وذلك.

١٠١ لأن كل ما يوجد فيه شيء، قسري وما دور الطبيعة كان
فيه شيء، مراد عليه ضرورة أن كان من جوهر الشيء، فستحيل
أن يكون قسرياً أو دور الطبيعة، وما من شيء، بسيط له في نفسه
شيء، مراد عنه ادخله حينئذ التركيب منه، ودأ ما كان الله بسيطاً
وقد بداه في فصل السابق أن من مستحيل أن يكون فيه شيء،
قسري ودور الطبيعة.

و٦٠ أيضاً لا ضرورة خاصة عن قسري ضرورة الاكراه
يكون أولاً، وذلك، وصف في ما شاء لا يشك في كونه خاص
بما هو، يكون أنه حد لا من ودعه، وهو، لا يشك في كونه، مراد
(١١) القسري على ما عرفه رسمه والمقدس به، هو، لا يحصل في شيء،
عن مدح خارج وليس في شيء، ميل إليه بل إلى ضده، وسهولة، سهولة
ه يكون وصفه من حد بين الطبيعي وشبهة لا شيء وهو مر مجرب ودور
وهو، هو دور الطبيعة فهو، يكون في شيء، عن مدح خارج ليس في شيء، ميل
إليه ولا هو، منه بآسته إليه على سر، وهذا يختلف قسري هو دور الطبيعة
ثم علم أن أرسطو أثبت هذه القضية التي هي في حد ذاته في قسمه ٢٠٠، لا من

هي ضرورة ناشئة عن شيء آخر (١١) وليس في الله ضرورة عن شيء آخر
وانه هو ضرورة له وضرورة مصرورة في الاشياء الاخرى فاذا ليس
في له شيء مكرره غيبه وقري .

و ٣ ايضا كل شيء يوجد فيه امر قسري فيمكن ان يوجد فيه
شيء غير لذي يصلح بدانه لحدث الشيء لان القسري يصب دما هو
موافق بمصيهه . ولكنه يستحيل ان يكون في الله امر دون ما
هو . ثم لا بد ان الله لا يغيره من ذاته واحد لوجوده كماله (٢١)
وذا يستحيل ان يكون في الله امر قسري

و ٤ ايضا كل ما فيه شيء قسري غير طبعي فبانه ان
يحدث عن آخر . لان القسري ما كان مدته من الخارج مع عدم
مساعدة متحمل قسري (١٣) . وانه غير من المحركه منه كما قد

(١) قال « الضرورة الحاصلة عن القسري » لان « يوقفه لا يغيره » و
القسري هو ضروري وهو يعني ثبات القسري حده لا يسلو في محض
مستور وهو من يقع عليه لا يحركه يقال انه مضطر وفعل بالضرورة
بانه . ثم لا بد من قول القسري محرم وموالم لان الضرورة التي تجبرنا على
فعل . مكرره ولا ميل ثابته . هي غلة لا يجوز ومن هذا يتبعها حركات
هذه القضية وهو ان القسري محرم وهو من كل حركه لا قدر فيه .
(٢) لان ما هو ضروري لوجوده واحد لوجود بدانه ضرورة
من نفس جوهره ومستحيل . يكون على خلاف . هو لأن هذا
تخريف للضروري الحصري كما علمه رسطو جدا . ويمكن ان يوجد في
له شيء قسري واحد فيه ضروري من له من ذاته وكان على خلاف ما
هو من ذاته وكان بقوة في هذا القسري قسري وهو محرم

(٣) رد . محتمل بغير تمامه صحة للتمرد .

يتناه. وذلك لا يمكن ان يكون فيه شيء، ففري وغير طبيعي (١).
وعلى هذا مبني ما قاله الفيلسوف "في ك ه من الالحيات" من
ان الاشياء التي هي اذلية وغير متحركة ليس يكون فيها شيء
ففري ولا دور الطبيعة.

الفصل العشرون

في ب ه هيس بحسب (٢)

١

ومما تقدم يتبين ان الله ليس بحسب وذلك
لان كل حسب لما كان متصلاً كان مركباً وله احراء والله

(١) اي ب الاخر منه ضرورة بل ب ضرورة عدم التميز وهي
ضروره غاية في الكمال والسعادة كما قل اربطو في محل منه .
(٢) بعد ان دعي من انه التركيب بوجه الحدة تنحل الى التفصيل
فدرياً اهم مطاع في معرفة الله معرفة "بين واكد" فاتي على فني اشخاص
انواع انه كيب عن الله ولا كان التركيب إما تركيب من شيء وامسا
تركيباً مع شيء، فطلب لولاً من الله كل تركيب من شيء، فخر ثم (في
ف ١ وما مله) كل تركيب مع شيء، فخر . التركيب من شيء،
وهو به تركيب كمي وعقد به مد اصيل، وهو تركيب من شخص
وصيغة فبحث عنه (ف ٢١) وهو من وجود والذات (ف ٢٢) وما
تركيب من محل وبعرض (ف ٢٣) وهو غير تركيب من حس
وفصل (ف ٢٤) الفصل الذي نحن في حده قد اتى لما في
على ثلاثة امور فذكر لاذلة العامة ثم ورد ادلة اربطو واحيد ريد
ادلة الاقدمين . وان اربطو في (ف ٢٥ ك ٨ في الساج الطبيعي)

ليس مركباً كما تبين في ١٨ . فاذا ليس بجسم .

و ٢٠ ايضاً كل كم فانه من وجه ما بالقوة فان المتصل منه مقم بالقوة الى غير النهاية وتصل منه اي العدد من الزيادة الى غير النهاية وكل جسم فهو كم وداً كل جسم اما هو بالقوة . والله ليس بالقوة بل اما هو فعل محض كما تبين في ١٦ . وداً ليس الله بجسم .

و ٢١ ايضاً لو كان الله جسماً لوجب ان يكون جسماً من الاحسام طبيعية لان الجسم التعليمي (الحائي " Matériau ") ليس موجوداً بذاته . كما يبرهن عليه الفيلسوف في (ف ٥ ك ٣ الهيات) لان الاقطار اعر من ولكن الله ليس بجسم طبيعي لانه غير قابل لتحرك كما تبين في ١٣) وكل جسم طبيعي اما هو متحرك . وداً ليس الله بجسم .

و ٢٢ ايضاً ان كل جسم اما هو متسام سواء كان مستديراً او مستقيماً مستطيلاً كما انه فيلسوف في ك ١ في السما والارض ٨) وكل جسم متسام فيمكن ان يدرك بالحق والتصور شيئاً يقوقه عظماً وسموماً . وعليه فلو كان الله جسماً لا يمكن ان يتصور بالعقل والخيال شيئاً عظم منه ولا يكون لله عظم في تعاقب . وهذا محسوس والله تعالى ليس بجسم .

يستطيع حصول تحريك لاولي به ليس جسم ولا بقوة في جسم من ان التحريك بحركة تدوم دون غير وتسام بقصي قوة غير متناهية . كما تبين في ١٢ . وانما ان سبب هذه القضية في كلامه من سطة به (رجع في ٥ . وداً في ٢ ك ١ في زعمنا للجملة مع حشية .

وهو أيضاً معرفة العقل هي أكده وأيضاً من معرفة الحس
واللحس في طبيعة الأشياء موضوع موجود. فإذا وسعقل أيضاً
موضوعه. ولكن على حسب مرتبة الموضوعات تكون مرتبة
القوى وكذلك التمييز بينها. وهذا في طبيعة الأشياء معقول ما
هو فوق الحسوسات جميعاً. وكل جسم موجود في طبيعة الأشياء
أنه هو محسوس. فإذا لا بُد أن يكون فوق كل الأحكام شيء
أشرف منها (١١) وهذا أن كان الله حتماً ولا يكون هو موجود
الأول الأعظم.

وهو أيضاً أن كل جسم غير حي فاشي. أي فصل وأشرف منه.
وكل جسم حي فحيه فصل منه لأنه بها أشرف سائر الأقسام.
فإذا ما ليس شيء أشرف منه لا يكون حتماً. وهذا هو الله. وهذا
ليس الله حتماً.

٢

وهو أيضاً أن سلاسل الكاورد من الطبعيات
وحجراً قطعة نوسلواها إلى انشأت ما نحن في صدره وعمدتها رتبة
العالم. وسلكو فيه المنسب الآتي وهو

(١١) بخبر هذا العلم هو ما كانت مرتبة الموضوعات حسب مرتبة
القوى يجب أن يكون لكل قوة موضوع خاص بها والحال معرفة العقل
هي أكده وأشرف من معرفة الحواس فإذا لا بُد أن يكون للعقل موضوع
أشرف من موضوع الحواس من يكون محسوساً به ولا يطريق العرض
فإذا أن كان الله حتماً كان فوقه موضوع لأشرف منه. أي شيء. من جسم.

وقدرة المحرك الاول قدرة غير متناهية . ودا لا يكون في عظم .
وعليه ان الله لاي هو اصغر لاول لا يكون حساً ولا قدرة
في جسم

ثبت لمقدمه لاولي هو انه ان كانت القدرة في عظم ما غير
متناهية ، فاما ان تكون في عظم متناهية او غير متناهية . ولكن لعظم
غير متناهية لا وجود له كما اثبتت فيسوف ا في ف ٥ ك ٣ من
الطبيع وفي ك ١ في السما والارض ١١ . ثم العظم المتناهي يستحيل ان
يكون د قدرة غير متناهية . ومن ثم ولا واحد منهما اي من العظمين
يمكن ان يكون د ا قدرة غير متناهية ١١ . اما كون العظم المتناهي
يستحيل ان يكون د قوة غير متناهية ويبرهان عليه هو هذا : ان
الآثر الذي نفسه القدرة الاصغر في اصول مدة من ارض يوري الذي

معا او كانت ذات عدد غير متناهية في اديم ولا في وضع . وانه ان
سينا في المعمل المذكور

وتنقص في هذا الفصل . كما . وجود كما . متناهي موجود .
ذي وضع غير متناهية . فمن يمكن ان نجري . منه قوة غير متناهية من
جهة الشدة و جهه لمدة حتى . تلك قوة محرك طوال الابد . وحول عليه
ايضا . يعني وهذا ما اثبتت ان هـ . فعلا عن ريسو . ومن سيد بسط
هذه لترهين ريسو . مع تصرف في كتابه في حقيقت . بعد . لدى ترجماء
الى اللاتينية .

(١) وإلا كان كل من الظلمين بحر في الآن والحركة في الآن
ممتدة كما اثبتت الفيلسوف ك ١ في الطبيعة . وترى برهان ذلك في مايلي من
كلامه .

تفعله القدرة الأكبر في مدة أقصر أثر كان ذلك الأثر أعني سواء كان من قبيل الأمثلة والعيير أو من قبيل الحركة المكانية أو من قبيل حركة أخرى أية كانت .

والقدرة اللامتناهية هي سعة من كل قدرة متناهية . وهذا لا بد من أن تفعل أثراً بمدة أقصر وحريك أسرع مما تفعله كل قدرة متناهية . وليس ينبغي أن يتم لها ذلك في مدة أقصر تكون هذه المدة هي الزمان وفيه يتم ذلك في ما لا ينقسم من الزمان . وعليه فيكون كل من التحريك والتحرك والحركة حاصلات في الآن . وقد ثبت ليسوف نفيس هذا في ف ٦٣ من الطبعة . وأما أن اقوة اللامتناهية في جسم متناه لا يمكن أن تحرك في زمان وفيك ديبه . يمكن لقدرة اللامتناهية (أ) أن تحدث حركاً منها (ب) فيكون هذا الحركاً دائماً يحرك مدة أصوله وحركاً لا نهائياً من أن يكون بين هذا الزمان الذي يحرك فيه الجزء والزمان الذي فيه تحرك القوة كلها تناسب ما يدرج كلاً من بين متناه . فلفترض أن هذه النسبة بين هذين الزمانين هي ستة عشرة أصناف . ومن فرض هذه النسبة أو غيرها من بقدح هذا الزمن ولا ينقص من قوته من زدت هذه العشرة الأصناف على قدرة متناهية المدة كورة فيجب أن تنقص من الزمان بقدر ستة . يريد على قوة المتناهية إذا ان القوة الأعظم تحرك في مدة أقصر .

وإذا ان ردت على هذه القوة عشرة الأصناف من الشدة هذه لقوة تحرك في مدة من الزمان هي عشر الزمان الذي كان يحرك

فيه الجزء الاول المفروض من القوة اللامتناهية اعني به (اب)
مع ان هذه القوة التي هي عشرة ضافه هي قوة متناهية لانها نسبة
معية الى قوة متناهية وفي ذات القوة متناهية والقوة اللامتناهية
تتحرك في زمان مساو وهذا محال .

فإن القوة اللامتناهية في عظم متناه لا يمكنها ان تحرك في
زمان ما . (١)

وما كون قوة التحرك لأول غير متناهية فذلك . انه ما من
قوة متناهية يمكنها ان تحرك حوال زمان غير متناه وقدرة المحرك
الاول تحرك طول زمان لا متناه لان حركته الاولى سرمدية . فإذا
قدرة المحرك الاول غير متناهية .

وثبت ان عدمه كما بين لو كانت قوة متناهية في جسم ما
تتحرك طول زمان غير متناه شكل حركته الجسم الذي له حركته القوة
يحرك في مدة اقصر لان الشئ كل ك عظم قوة كان في مكانه
ان يواصل حركته الى مدة اصول . وهكذا يكون الحركه المذكور
يحرك في زمان متناه وحركته الاكثر يمكنه ان يحرك في مدة طول .
وهكذا يكون دائماً اعني بقدر ما يزداد من الشدة على قوة المحرك
يزاد على مدة الزمان بنسبة واحدة .

ونكسر هذه الزيادة اذا كررت مراراً وبها لا محالة تسد الى كمية
كل من توقعها ايضاً . وهذا الزيادة من جهة الزمان تسد كمية

١ . وقد كل من تحركه وتحركه وحركته يكون لا في الزمان بل
في الان وهذا محال .

لرمان الذي يحرك الكبر فيه و لكن الرمان الذي يحرك فيه الكبر
قد قيل به غير متناه و ذاك الرمان المتناهي يقدر الرمان الغير المتناهي
وهذا محال .

٣

الاعتراضات وحدها .

ويحس هذا المسلك بقوة على اعتراضات كثيرة :
اولها انه يجوز تقدير ان دلت اجسام الذي يحرك الحركة الاولى
بمن مقسم كما يتضح دلت في الجسم السماوي والبرهان المذكور
مسي على ذلك الجسم مقسم ، والحوار على هذا ان القضية الشرطية
لتي يكون مقسمها محلاً قد تقع صدقه حتى لو فرض شي يقض
صدق تلك القضية ، لزم المحل كما لو اطل احد صدق هذه الشرعية
وهي : " ان كان الانسان يطير فيه احبته " لزم المحل ، وبهذا المعنى
يسفي فهم صريقة الائنات المذكور لان هذه الشرعية " ان كان
جسم الميت مقسم فيكون حراً اقل قوة من الكبر " هي صدقة
ولكن هذه الشرطية يرفع صدقها مستقصاً ان وضع المحرك الاول
حسباً لما يلزم عن دلت من المحلات . وعليه كان هذا ليس لاستحالة
وتشل هذا الحوار يمكن ان يجوب فيما داووع لاعتراض على
ازدياد القوى المتناهية لانه لا يجوز ان يكون في صانع الاشياء
قوى تكون بحسب كل تسه تكون برمان الى اي رمان كان ومع
ذلك فاشرطية التي يحتاج اليها في برهان المذكور انه هي صادقة .
٢ الاعتراض الثاني ان الجسم وان كان منجزاً الى اي شأنه ان

يتحرراً) ويمكن مع ذلك ان توجد في اجسام قوة لا تتحرراً تتحرراً
الجسم كالجسم الناطق وبه لا تتحرراً تتحرراً الجسم .

و جواب عليه ان لطيفة المذكورة لا يبرهن به على ان الله
ليس متجسداً بجسم كاتحاد النفس بصفة النفس الانساني بل انه ليس
بقوة في جسم كقوة امدية في تقسم بانقسام الجسم (١) . ولهذا
يضاً بقل في العقل الانساني انه ليس جسم ولا قوة في جسم . واما
ان الله ليس متجسداً بجسم كالجسم والذليل عليه غير هذا .

٣ الاعتراض الثالث هو انه ان كانت كل قوة حادثة في جسم
انها هي متناهية كايديين من طريقة المذكورة وكن لا شيء بمكة
بقوته المتناهية ان يدوم زماناً غير متناهي فينتج به ما من جسم
يمكن ان يدوم زماناً غير متناهي وهكذا يكون ذلك لساناً
عتيداً فساداً بالضرورة .

(١) سهل عيبت فيه هذا . فان قلت ان الضوء اني يعين به
الشيء . فهو في حد ذاته غير متناهية ود حات في محل فتحل عز
نفسه احد وهي في محل كاه في محل حلوها في المحل . سوي وتكون
كاه في كل ح . من ح . سوي كائنات متناهية في البدن الانساني .
فهذه لا تنقسم بانفسها لانها كاه في كل ح . منها ما هي
في حد ذاته غير متناهية وكاه في حات في محل فيطر عيها لانقسام
ولا تعد بطرق عرض كاض مثلها واللبوب وحرارة وانزاد ومث كل .
فان هذه كانت متناهية عن نفس ولا تعد انفسها بانفسها وبانفسها اذا
حدثت في محل متناهية وتعد بانفسها . ومنه لا بد وان كانت كلها في
كل محل فيسبب في كل ح . ومنه هذه القوة يصدق بانها مادي
ولا هو مادي في كل ح . بل هو من جنس هذه المادي عادية واهية .

وهذا الاعتراض قد أُدب عنه لبعض من الملوك السعديين باعتبار القوة التي في نفسه من فوق يدور وسكته يستفيد دوام بقاءه من آخرته قوة لا متناهية ويظهر أن هذا الحق تقوم عليه شدة افلاطون حيث يمثل الله بخاصة لاحتواء السهوية قولاً : إنك من صانعك أن تكون محلات وأما ارادتي ونبأ غير منحللات لأن ارادتي قوى من علاقة-تكن.

إلا أن الشرح (١١) في ١١ من الاخيرات يُخطئ هذا الحل لأنه من المستحيل عده من هو في ذاته ممكن أن لا يوجد يستفيد من غيره دوام الوجود إذ يبرهن عن ذلك من العدم سلب غير وسد وهو من ربح وهذا الذي حوّل من عدم نفسه فكل قوة في المبدأ السعدي هي قوة متناهية ومع ذلك فليس ينبغي أن يكون فيه كل قوة من قوة التي تملك على ما رآه اربسطو (١٢) من الاخيرات إذ هي القوة التي لا يأتى الوجود ومن ثم لا يجب أن يكون فيه قوة أي الوجود.

وكن ينبغي أن تعلم أن جواب السراح هذا غير كافٍ لأنه وإن سمعنا أن ليس في عدد ما شيء قوة شبيهة بقوة الانعكاسية إلى الوجود هي قوة مدد في فيه مع ذلك قوة شدة (١٢) بالقوة

(١١) يعني به من رشد

(١٢) من شدة بعود المبدأ التي هي قوة أو قضية الوجود لأن القوة على وجوده كانت متعده بصورة لا شدة لا هي مادية الوجود مع ذلك ليس في الصورة هي مدد غير بخصر لمعنى وسكته

له اعلقة . وهي قوة الوجود اذا لم يفسد (في كنه ١ من في السما
والعالم) قد صرح قائلا ان الله . قدرة على ان توجد دائما وهذا
كان لاوولي ان يقول انه لما كانت القوة نقل باقيرس الى الفعل
وحسب ان يكون الحكم فيها بحسب نوع الفعل والحركة باعتبار
حقيقتها ذات كم وامتداد ، وحد من دوام نقل الامتداد هي يقتضي
ان تكون القوة الحركة لامتهية . ولكن الوجود ليس له شيء من
الاقتدار الكمي وخصوصا في الشيء . لذي وجوده لا يعتوره تغيير
كم هو حرم الله . فليس يجب اذا ان يكون قوة الوجود في
احتم المتناهي غير منتهية . من دام بقاؤه الى الالتهية . لانه سواء
على الشيء . ان يبقى بقوة الوجود آن واحدا او ربما غير متناه . لان
الوجود الذي لا يتغير لا يقدره الزمان لا يطريق لعرض (١)

هناك من لم يدرك ان الله في امية وعدمه من القوة الفاعلة بل انه
بإرادة الفاعلة .

(١) لكي نفهم قوة عدمه . يجب ان نفهم ان الزمان لما كان
مقدار الحركة لا يقع تحته الا . بعد حركة والتغير ، ووجود جوهر
ان حث هو كذلك وان كان في عدمه لا يقع تحته . فليس بعد فعل
تحته . فزمنه حركة والتغير . وحده . فقدره . لا يحاط به . وجوده
متناه . ومتحركا في ما لا نهاية . من ان يستلزم ضرورة وجود قوة
على منتهية بطبيعته دوامه الالتهية لا تقتضي . لمعول على موزة ومسا
ه . وما الوجود الذي لا يلحقه تغيير عدمه . رسا غير متناه لا يقتضي قوة
غير منتهية لانه لما كان غير متناهي في مقدار زمن عدمه . فليس
وحد . و . غير متناه . سواء فيه . قد . قياس دوامه . فيس مستمر وعمر
متغير . (ان شرح تصرف)

وإن الاعتراض رابع هو هذا وهو أنه لا يظهر أن الذي يحرك في زمان غير متناه من ضرورة أن يكون له قوة غير متناهية ، أن كان من الحركات التي لا تتغير ولا تضعف ولا تخور بالحركة لأن مثل هذه الحركة لا تنقص شيئاً من قوتها ، وعليه فإذا حركت مدة من الزمان فيمكن أن تحرك بعد ذلك مدة من الزمان لا تكون أقصر من الأولى . ففكرة شمس مثلاً متناهية ولكن لأن قوتها هذه الماعلة لا تنقص بفعلها فلا يمتنع حسب طبعهم أن تفعل فعلها في هذه الأشياء لنفسه أي زمان غير متناه .

فنجيب عليه أنه ليس جسم يحرك ما يمكن متحركاً من غيره كما ثبت فيما تقدم في ١٣ وعليه دائماً أن جسم لا يتحرك عن غيره فيحرك أيضاً ما لا يحرك وكل شيء يتحرك عن غيره بما فيه قوة إلى امتدادات ، لأن حدوداً حركته متسلسلة (١) ومن ثم كان أن كل جسم يتحرك إذا عتقه في حد ذاته كان ممكناً أن لا يتحرك . وممكنه أن لا يتحرك فليس له في نفسه أن يتحرك زماناً دائماً ولا أن يحرك زماناً دائماً .

فالمرهان المتقدم إذاً أنه مأخوذ من قوة متناهية التي هي الجسم . به وتبي لا يمكنه من ذلك أن يحرك ما غير متناه . ولكن الجسم (١) لأن حركته لا يتحرك عن غيره استمداد من الغير وبما هو يتحرك أن حركته ذلك ويمكن أن حركته وهو في حد ذاته في القوة لا تتحرك ولا تتحرك . وحدود حركته متسلسلة . في القوة إلى امتدادات . بحيث أنه في حد من الحركه في حد من يتحرك في حد لا حركه من حركته . وبما لا حركه من حركته .

والجواب عليه ان تناسي والاتاهي اثناهما في الجسم لعظم
والرمس والحركة باعتبار سبب واحد كما ورد البرهان على ذلك (في
ك ٣ و ٦ من الطبع) وهذا كان الاتاهي في الواحد من هذه راعياً
للسمة انتهية في غيره . واما ما كان من القوى العنيفة عن لعظم
واجمع فليس التناسي والاتاهي فيها مقويين لا باشتراك الاسم وعيه
فقد المسك انه ياتي لا يحمل في مثل هذه القوى (١١) .

ولا حسن ان يقال حوائجاً على ذلك ان سبباً محررين احدهما
قريب والاخر بعيد فالقرب ذو قوة متناهية وعه يحصل ان يكون
الحركة السبب سرعه متناهية . واما البعيد ذو قوة لا متناهية وهذا
يحمل ان تكون للسبب حركة ممكنة لنفسه الى اللانهاية وهكذا
لان فكذلك ان كانت لا في جسم يدرسه الحمل نفسه وهو استحالة حصول
الحركة بدون زمان ضرورة ملازمة الزمان للحركة لانه مقدراً .
فإذا كونه يستحيل ان القوة تحرك لا بالزمان لا يلزم فقط أنه لن يوجد
قوة غير متناهية في نفسه بل يدرسه ان ليس يوجد قوة لا متناهية
على الاحتمال

(١١) ان مثل دفع هذا لانه تحت ثلاثة حيزية وهو هو هذا وهو لان
رشد ومفاده ان كماله القوة التي هي في الجسم بالقوة مادية عنه غير متناهية
لان التناسي والاتاهي القولان على القوة التي هي في خارج جسم ان
يقول بشرط الاسم . وهذا فلا يلزم من لا تناسي هذه القوة رفع النسبة
منه في الاراء وحركات . وبجملتها القوة الحادثة في الجسم لانها تكون
متناهية ولا متناهية بحسب تناسي ولا تناسي الزمان وحركته . ومن ثم كان
الاتاهي في واحد من هذه راعياً للسمة متناهية في غيره . الا ان القدس
توما لا يصرح بهذا الجواب بل يقصده في الجواب الذي .

يتضح أن القوة اللامتناهية التي لا تحمل في العظم يمكنها أن تحرك
 في الزمان لكن لا مباشرة وإنما القوة داخله في نفسه فلا يُدَّعى من
 أن تحرك الجسم مباشرة، وليس جسم يحركه إلا ويكون متحركاً .
 ومن ثم إذا حركت فينتج أنها ستتحرك لا في الزمان ولكن الجسم
 ما يمكن أن يقرر في هذا هو أن القوة التي ليست حالة في
 الجسم إنما هي عقل وتتحرك بالارادة (١) فتكون حركتها بحسب
 إقصاء التحرك لا بحسب نسبة حركتها . وإما القوة داخله في الجسم
 فلا يمكنها أن تحرك إلا ضرورة الطبيعة وقد نلت بالبرهان أن
 العقل ليس بقوة في جسم . وعليه فإن هذه القوة تحرك بالضرورة
 على حسب نسبة ما في الجسم فيحصل من ثم أنها إذا حركت
 فتتحرك في الآن .

فإذا تقرر هذا ونحلل المشكلات المتقدمة فمرهف ريسطو
 يكون مستقيماً صحيحاً .

(١) يريد بهذه القوة القوة لاوى والنعمة للحركة . كانت هذه
 القوة معللاً كان تحركها عن ارادة ومن حل غائلاً وعليه فلا تستغنى
 عنها في التحريك بل ملاحظ صفة تحركها وقيمتها مع النعمة التي تكون
 الحركة من أجلها . والحركة في ذات لا تطبق صيغة تحرك مدونة تحركها
 إلا ، ولا تقتضي النعمة بقصودة . وعليه والقوة لاوى التي هي عقل
 تحرك في ذاتها مبررة صفة تحركها ونعمته . وإما القوة التي هي في
 الجسم والتي هي القوة للحركة شبيهة هي صورة جسم عادية فتكون
 حركتها بالضرورة بحسب صيغتها وعلى قدر ماها من الطاقة فيحرك إذا حركت
 في الآن .

ويستدل أيضاً على أن الله ليس بحسب من أن كل حركة صادرة
عن محرك حسي فيستكون متواصلة وعلى غير واحد مطرد (١)
وذلك لأن محرك حسي في حركته المكثفة لا يجري ما جذب
أو بالانحدار دفع وكل ما يجذب أو يدفع ليست تكون مسته أي
محركه من بداية حركته إلى نهايتها تسعة واحدة، إذ قد يكون تارة
أبعد وتارة أقرب إليه، وبإلا لا يمكن لحسب من أن يجري حركة
متواصلة وعلى غير واحد مطرد، والحركة الأولى متصلة وعلى غير
واحد كما تبين في ك ٧ من الطسميات، وهذا المحرك الأول للحركة
الأولى ليس بحسب

أيضاً ما من حركة من أجل غاية تخرج من القوة إلى الفعل
يمكن أن تكون مستمرة بعد لاها تنقطع وتسكر عند حصول
الفعل، فإذا أن كانت الحركة الأولى دائمة بدأ فلا بُد من أن يكون
من أجل غاية دائمة الاستمرار والفعل من كل واحد (٢) وليس شيء

(١) قال الفيلسوف أن هذه القضية وهي "يست كل حركة صادرة عن
محرك حسي تكون متواصلة وحركة على قاعدة مطرد" يشترط صدقها
أن تكون الحركة صادرة عن محرك حسي هو المحرك الأول والاحتمال لا
عن محرك حسي، كما هي حركة الأفلاك السطحية اليومية، والمتصلة
وجارية على قاعدة واحدة وذلك لأن محركه محرك حسي، بل لأن
محركها آلة يحرك بها العقل المحرك الأول.

(٢) ويعترض على هذا أن نطاق حركة وسكونها عند بلوغ الغاية
مطلق الصدق هو. كانت الغاية مما يخرج من القوة إلى الفعل وإنما هو

من الاحسام ومن المسمى التي هي في الاحسام هذه صفته ، لان جميع هذه الحركة تدب وتاعرض ، فيحصل ان هذه الحركة الاولى ليست جسم ولا قوة في جسم .

وكس عليه اني نفي ايها الحركة الاولى في محض لاوس الذي جرت تحريك مشوق ان هي وهذا انما هو الله . فاذا ليس الله بجسم ولا قوة في جسم .

هد وث كانت ربه حركة . السما . مقوضة تقتضي معتقدا
ك سوضحه في ف ٣٦ من ك ٢ وف ٣٧ من ك ٣ من هد المؤلف
فيبقى مع ذلك صحيحا ان هذه الحركة ان سعدم ون تنقطع و هي
او غير يطرأ على تحرك او ف يفسد جوهر المتحرك فلا يظهر ان
حركة السما يتحقق فتور و حوا على شادي الرمن ودوامه ، وعليه
والدلة المذكورة لا يفقد شئ من قوتها لانه ثمة (١١)

نفس دعا انه عند حصول الصحة نفي سرح من القوة في العمل يصل
معالجة الصحة وكذا اذا بلغ الجسم شين محله الاسفل قتل حركته .
ولجواب على هذا كما قال شرح ، لا يكون حركة عند بدع النية لا
يصدق على كل عيب وانما صدقه مقصود على النية التي تقع الحركة ، فان
نية مثل هذه النية في حركة سنة حد الذي ينتهي به في حركة
والنكح لا يصدق على النية التي تصاحب الحركة وتلازمها . والحال غاية
الحركة النفسية كما هي لنفسه منه . حيث عنه ومن حيث عدم تعده .
ولا يخص هذه نية مقصودة بحركة لا بدوه الحركة خاصته بنية
له وسكانه مقوضة ومماثلة منه لنفسه بعدم بقاء له . وهذا دقيق
لاحظه .

(٢) معاد ان الذي هو متعمدة ما كانت مبادية على فرض ازالة الحركة

ثم ان هذه الحقيقة الشهيرة من صدقها شهادة الكتاب المقدس
 وقد قيل في عدد ٢٠٢: من يحيل روح الله والذين يسجدون
 له (روح) حتى يسعي ان يسجدوا (الاية). وقيل ايضاً (في رس
 تيمو عدد ١٢ و ١١) فتمت لدهور الله الواحد الذي لا يموت ولا
 يزى. وفي العدد ٢٠ من ١ من رس روم. لان غير مهور انه قد
 انصرت. ادرك بالبروات (الاية). وكل الاشياء التي
 تنصر وتدرك لا تخلص بل تنقل الى هي غير حمائية.

٥

وما انتبه الى هذا بعض صلال الفلاسفة الاقدمين المعروفين
 بالتصبيين الذين كانوا لا يسمون الاله حود عن مادية كاسار و
 وماشاكل ذلك، وهكذا كانوا يقولون ان اسدي لا ولي الاشياء
 هي احسم، ويسمونها آفة. ومن جهة هؤلاء قوم كانوا يرمون ان
 الملل المحركة هي الصداقة والخصومة. وأدب المذكورة تدفع
 صلال هؤلاء أيضاً لانه من كبر العدو والخصومة عندهم جانيين
 في الجسم لانه ان اسدي لا ولي المحركة تكون قوى في جسم بل
 ويعتقد انهم في يتبع هذه لارلية، قد يحظر على بال احذر ان فساد المي
 يطار. يبنى عليه وهذا. ستدرش القدس. ثوما هذا الخطأ في الاستدح
 فقال ان لا يات ومن كان يعتقد ان حركة الجسم سوف تظن يوماً لانه
 لا يكون. سوف تدرك حركة الجسم سوف تظن حدوثه من عجز في المحرك
 أو فساد في المتحرك. بل عن اربعة فقه زو هي رسو مدي على. هو
 ممكن في الطبيعة وعلى هذا الفرض تكون قوة ومشتة لا يتا بعد ان
 سيكون خلاف ذلك في وقع الأمر

ان هؤلاء كانوا ايضاً يحملون الله مركباً من العصر الارمئة ومن الصداقة والامعة . فيهم من هداهم كانوا يحملون الله حسياً سماوياً .

وله يكن من امتقد مين من قال ما هو قريب من الحق والصواب الا الكورس ^١ وحده الذي كان يحمل الحرك لأول الجميع لاشياء عملاً معارة

ثم ان هذه احقيمه تعص صيل خوارج الذي كانوا يزعمون ان عناصر العالم وما فيها من القوى هي آمة كشمس والقمر والارض والماء وما شاكل ذلك مدعو عن اليه بضلال الفلاسفة .

وايضاً ان ما اوردناه من التراهين يوضح ترهت ليهود السدج وتزليانوس والفادين أو الانثرومرفين (١) الارائقة الذين كانوا يمثلون الله بصورة حسابية . وكذلك يمثل مسيحيين (٢) الذين كانوا يتوهمون ان الله حوهر لا مادة من نور منتشر في فضاء غير متناه . وان الذي سبب جميع هذه الأضاليل هو ان اصحابها عندما كانوا يتصورون الالهيات كانوا يتعاون معواين على اوهام الخيلة التي لا يمكن ان تدرك غير الاشباح الحسابية .

(١) الانثرومرفيون لفظة يونانية مركبة من انثرويس « الانسان »

ورقي « صورة » وهم الذين يمثلون به صورة الله

(٢) مسيحيون واندیشيون هم صواب لاثينية .

لانه لما كان كل شيء ماهيته وادته كان أنه لم يكن في شيء ما
شيء آخر سوى ماهيته فكان ما يكونه ذلك الشيء إنما هو ذاته
مستندة في لطيفة ذات ذات ذات في ذات هي حقيقة حرة
منه ويكون سم لاسم ذات وضع ذات وجه لاسم دلائل على
شيء فيه ذات ووردى مشعقة فاجدة ذات لاسم وحيدة به
في هذا لاسم الذي كانه كانه وهنه كانه في ذلك من مشعقة ثم على
عراض حرة

وعليه فنحن نعلم ان نفس لاسم هو لاسم وانه
فمن ذلك في كل ذلك وان لاسم لاسم وان ذلك في ذلك
اسم على كانه قدوة وحده بعد وهو لاوهية في ذات لاسم
عني ان الشخص لاسم هو نفس لاسم وطيفه وادته وادته
كل ما سوى ذلك من لاسم في ذلك كان في ذلك كانه من
الموجودات المعروفة وكان موجود في ذلك في ذلك هو
الصور لعدم قيامها بذاتها كان في ذلك في ذلك هو صورة
موجودة بسيطة فتعد عنها بما يدل على شجر وان لم يكن في الشيء
المدلول عليه جزء أو لم يكن هو حرة وان وضع لاسم من وجهها
على التجري له بإذائه مستند في واقع لاسم من جهة شيء كانه هو
في هذا لاسم لاوهية وادته لاسم ذات معده هي مفتاح
الحل لجميع المشكلات التي قد وردت في هذا العلم وفي كانه
نعمته وهذا انشور في الموجودات على ثلاثة اقسام شعاع الحق
في النوع منه وشخص معقول مجرد عن مدته كماله كماله وشخص
مخلوق مادي كالخواهر المركبة منه شخص في هذه الموجودات في
طبيعته تكون إذا على ثلاثة اقسام من شخص معقول مادي يتضمن
في نفسه ثلاثة امور : ذات مدون عليها اسم يعني كالاسمية مثلاً وما
ش كل ثم اساسي، شخصية التي تحدد ذات ونفس متده حتى تكون

وعليه فيكون هو نفس ذاته . فإذا ان وُحِدَ شيء ليس هو نفس ذاته
وَحِبَّ - يكون فيه شيء غير ذاته ومن ثم وحب أن يكون فيه
مشاراً إليها بقولك هذا وذلك . ثم الاعراض في ه سبعة طبيعة تشبه
كالباض مثلاً والم وما شا كل .

وهو الشخص المطلق غير المادي . ه شخص يرى فقط وهو الذات
ثم أشياء أخرى لا تفيد الذات تشخصاً ، لأنها باعتبار ذاتها شخصية ومشار
إليها ، وذلك لأنها هي الوجود وسائر الاعراض خاصة بشخص
وهو الشخص لهي فلا مدل في نفسه على شيء آخر غير الذات لا امتناع
وحد المادي . الشخصية ه والاعراض كما سوف يتضح لك .

ومن ثم كان التميز عن الشخص لهي و ه دلت على ه الذات
كأخر . كما في قولنا الله ليس شيء ، لأنه متميز في طبيعته لشيء حيث
تكون ذاته غير حرة . ه في وضع لا مومن : ذات باعتبار نفسه ه فقط
بحيث يحس بول ه لاوهة هي الله والله نفس الالهية .

وأما في التميز عن الشخص محدود المميز من المادة فالدلالة على كون
الذات مميزة آخر انصوري من ذات الشخص ه وجهه ووجهه في وضع
الامر وكذلك الحال في الشخص المادي

مقدمة اشية وقد يمتد على قولنا ه ذات متميزة عشر حرة
انصوري في الشخص مادي ه ه يعل . ه كان الشخص يشمل في ذاته ه
وامبادي الشخصية ثم لا عرض وحري فيتميز - ه ه هي تعدد للمادي .
الشخص والاعراض وهذه لا حرة هي القوة والحركة ، وشأن النفس ان
يكون مادة لأن طبيعة مادية ه تكون قلة لا حرة وشأن مادي .
والاعراض ان تكون حرة ، وانقيح ه تكون هذه لا حرة هي الصورة
بديل ه الاعراض نحن في جوهر لا جوهر في الاعراض

فتجيب : لو كان قولنا ه الشخص يشمل الذات والاعراض الشخصية
مراداً به ه ذلك لاعراض الشخصية نظر على الذات حال كونها قائمة في

تركيبها ولهذا كان أيضاً ان لذات في المركبات يعبر عنها بالتعبير
عن الحرف كالاسامية في الانس . وقد زعم في ١٣ ان الله لا
تركيب فيه فإد هو عن دمه .

وحدها النوعي فتفصرها وتضبط . متى ي وعودها لشخصي للزم الاعتراض .
وتكون معنى قوتها ذلك ان تصور مادة قد أعطت اعدادها وحصلت على
كمها وعلى الاعراض الشخصية ثم وردت الصورة على تلك المادة المهيئة
وتحدثت بها حتى حصل من حركاتها ذات متعينة متشعبة وعليه فاما
كانت الاعراض الشخصية تامة هي بتعدادات في مادة كان مرجعها الى حاس
العدة مادة وكسب حصة من المادة للصورة . وهكذا يجعل الاعتراض
بحد ١٠٠٠ .

مقدمة لثمة وقد ع . مريد الله وهو من الذات وهي هذه : كل
حل . يوجب وحدة هو هو من محمول وموضوع ولكن وحدة الوحدة
يحتاج الى اثنان من محمول وان يكون معاً مقيداً ١٠١١ او مجرداً
١٠١٢ . وذك لا يجوز بعد ذلك على الموضوع وحده من حيث
تقييده يوجب بين الموضوع والـ ١٠١٣ تصور . دي ي حاصل الصورة
وحدة بلا قيد . من الموضوع . صورة وحدة مقيد . قولك بطرس أبيض
يدل على ان بطرس واحد من واحد . وحدة مطلقة . وأنه والبياض
واحد . تعرض في وحدة في من حاصل البياض والبرص واحد . وأما
إذا كان المحمول مجرداً كالبياض في قولك بطرس بياض فعليه حينئذ على
لموضوع يوجب وحدة . مضاعفة . وهذا القول كاذب كما هو واضح فيتحصل
أنه حيث لا يكون بين الموضوع شخصي واضيفة لدلول عليها باللفظ
لمجرد وحدة مضاعفة ولا قد فلا يصح حمل الذات على الشخص . وبجمله
د كالشخص . مضاعفة واحد . بالوحدة متعلقة فالحل صحيح فيصدق
إذا القول ان الله . بوهينه . وكل هذا نفس لاحظته . (عن اشرار تصرف)
راجع ما قاله ابن سينا في فصل في ساطة به (الحاجة)

و ٢٠. انما لا يدخل في حد الشيء، هو وحده على ما يظهر خارج عن ذات الشيء. و ٢١. لا احد ان يدخل على ان شيء ما هو. و لا يدخل في حد الشيء. هي عراضه لا غير. و اذا ما هو في الشيء. خارجاً عن ذاته، هي عراضه فقط و الله من فيه شيء. من الاعراض كما سنده في و ٢٣. و دأبس في الله شيء. خارجاً عن ذاته فهو اذا نفس ذاته.

و ٢٤. انما ان الصور هي لا تحمل على شيء. قشمة مدات كالة كالت هذه او حريته انما هي الصور هي لا تقوم مفردة بذاتها و مشخصة بذاتها. فلا يقال مثلاً ان سقراط بياض لو الانسان بياض و الحيور بياض لا يرد قائل بده. و انما انتم بشخصه يحمل قائم بده. و كذا ان الصور طسمية فيها لا تقوم مفردة من رتبها بذاتها من يحصل من الشخص في امور الخاصة بها. فلا يقال " هذا و ذلك نار أو النار هي عين صورها. " هكذا بعد ذوات الاحسن و الانوع و ما هي. فالتشخص بحسب مدة هذا و ذلك الشخص اعمية و ان كانت مذهب حسن او اوع تدور نحوها بوجه المموم لصورة و ان مدة. و غيره فلا يصح ان يدخل سقراط هو لاسابية أو الانسان هو لاسابية.

و ذات الله موجوده فرداً. و انما مشخصه سمها كما سيأتي بيانه (و ١٧) فإذ ذات الله تحمل مقولة على الله ان يقال: الله عين ذاته. و ٢٥. أيضاً. و ذات الشيء، من يكون نفس الشيء و انما ان

نكون نسبتها الى شيء كسنة لعة ليه بوجه ما (١) اذ ان الشيء لا يستفيد النوع من ذاته ولكن يستحيل ان يكون شيء علة لله بوجه من بوجه لانه الموجود الاول كما تبين في ف ١٣ . وداً الله عين ذاته .

وهذا ايضا ان ما ليس عين ذاته فلسفته بها باعتبار شيء . منه لسة لقوة الى الفعل . ولهذا في الذات بغيرها بما ليس على الصورة كقولك « الانسانية » .

وكذا الله ليس به شيء من قوة كما سلف بيانه في ف ١٦ فاذا يجب ان يكون الله عين ذاته .

الفصل الثاني والعشرون

في واحد وحيد في ذاته (٢)

وإذا سلمت تباينه قد يستحيل أيضاً على ان الله الذات او الماهية ليست شيئاً اخر غير وجوده وذلك .

(١) قال « بوجه ما » اشارة الى است علة الشيء بوجه الاطلاق لان علة شيء بوجه لا يطلق تارة عن معلوماً واما لا تارة عن محض كما ان الماهية لا تارة هو يرب عن هوية الانسان واما كون است عنه محض ان ثلث علة لمحل الصورية لان الذات يكون بها الشيء هو

(٢) لكي تفهم معنى هذا الفصل يجب ان تعرف ان عند الفلاسفة لا يطلق الذات وبعض الموجودات تارة عن على ان يرب بعض العرف في الاعتقاد هي هو هو الانسان

٦. لاث أنبأ في ما تقدم ف ١٥ ان شيئاً موحود وهو واجب

هي ما به لاسان انسان حيوان ناطق فطورية والطق مهيبة، وسجيت ماهية لوقوعها في حوت م هو فضاو من قوهم ما هو حوتاً لاسو الآ هذه اللطعة فدلوا م هو بريدة م السنة وقد التبت فصرت ماهية مع قس الواو ياه

وامهية كاللا مية مثلاً لا موحودة ولا ممدومة ولا كمي ولا حربي ولا خاص ولا عام (راجع ان سنة معة ١٢١١ من الحقة التي ترجمت الى الانينية) عني بها ماشار ذات اي مع قطع النظر عن لوجود يست شيئاً من ذلك فبدت من حيث ثبوتها في الخارج عن الدهن فيسوتها حقيقة ومن حيث متبناها عن الاعياد هوية، ومن حيث حقة البرم م ذات ومن حيث إنها قل الحوادث جوهراً .

وما في هذا الفصل فالدت موحودة عني ماهية و الطبيعة وقد لوجود المبرءة معة (معدا) ولا يرد به هذا مدلول (Base) الأول لأن هذه اللعنة في اصطلاحهم تدل على شدي م على الذات وعلى تحقق الذات وحصولها في الخارج. ويعبرون عن هذا المعنى الآخر بلعنة لوجود حاصل (Existence) وقد يطلق عليه الرب اسم الانية ويعرفونها بانها تكون الوجود السني من حيث رسته الذاتية فهد لوجود مهاد هذا الآخر متبهر في مذهب الفديس توما عن الذات حيث لاسان اي ماهيته هي غير وجوده إذ يمكن تدلل لاسان من دور تعمل وجوده في الخارج بدل مع جهل به هل هو موحود في طبيعة الاشياء ولا . اللهم ما لم يمكن التي بحيث تكون ماهيته هي نفس وجوده وهذا الشيء الذي تكون ماهيته او ذاته غير وجوده لا يمكن ان يكون لا وجوداً بعداً وول واجب لوجود وذلك لأنه كما عدم عديس ١٠٧ في كبريتيه في لوجود وحدث لا يمكن ان يتعدد شيء الا بعد وحوم ثلاثة م مضافة فصل من الفصول اليه كي تعدد طبيعة الحس في الانوع كطبيعة حيوية التي تعدد انواع

الوجود بدته وهو الله . فلهذا الوجود لواجب ان كان متجداً ولازمه
لماهية هي غير ما هو هو رتبة الوجود . فإما ان يكون (ي الوجود
الواجب) مائياً ، ومائياً تنبأ ماهية كصفة تحقق الوجود بالذات
لماهية البياض . وإما ان يكون موافقاً لها . وملائماً . كما ان البياض
يوفق الوجود في شيء آخر . فعلى فرض الاول ان ي على فرض ان
الوجود لواجب مائياً ماهية ان يكون الوجود بالذات ملائماً

بصفة شصية واللاصفية . وإما ان نحن الصيرة في مود
مختلفة ، كعدد طبيعة النوع كالأدوية مثلاً في شخص مختلفة هي فرد
النوع وإما ان يكون اشياء متعدداً واحداً داخل في نفس غيره ، مثلاً
و فرداً ، وجوداً ، مجرد ، مجرد ، كالأدوية مثلاً ، لا يتصله وعدم
مفارقة

وإنه و فرداً ان شيئاً هو وجود من غير معنى ان غير الوجود فأن
ذاته لا يستحال ان يكون حدة فعل به ولا لم يكن وجوداً لا غير بل
وجود مع زيادة صورة عليه ، ولا يتقبل زيادة مدة ، لا على ، ولا
وجود قائماً بذاته من وجود . دبا ي في حدة فعله ان
مثل هذا الذي الذي هو على وجوده يتبع منه التعدد والكثرة . وهذا هو
واحد أحد . فقولاً أنه هو له ، هو نفس فوق له . وجوداً . وإما كون
مثل هذا الذي هو ماحسوس . ولما فتدري بينه قرباً . وكل هذا مبني
وعليه فتشكك في ما أسر ما يلي في هذا الباب . راجع بخاصة
س . ١٠٠ و ١٠١ من المسألة . حيث تنبأ نوع واجب الوجود
لا يدل على كثرة . و واجب الوجود واحد من كل الوجود . فتعلم من
ثم ان س . ١٠١ يشكك في نفس ذاته ، وكون وجوده نفس ذاته ، وكونه
تعالى بسيطاً من كونه واجب الوجود .

وموافقاً لتلك الماهية كما نحقق الوجود بالذات لا يصلح تليها (١١).
وان فرض الثاني (أي كونه الوجود الواجب ملائماً وملائمة
للماهية) فحينئذ لا ندش هذا لوجود الواجب إما أن يكون
متوقفاً على الذات والماهية، وإما أن يكون كلاًهما متوقفاً على علة
خارجية، وإما أن يكون الذات متوقفاً على الوجود (١٢).

والمرص الأول بعبارة حقيقة ما هو واجب الوجود
لأن واجب الوجود إذا معنى شيء آخر فقد يصح أن يكون واجب
لوجوده. وأما المرص الثاني (أي كون الذات متوقفة على الوجود)
فيلزم عنه تلك الماهية إذ نظر بطريق آخر من عيني الشيء الذي هو
واجب الوجود بذاته لأن كل ما يلحق شيئاً حاصلاً وجوده فإنه هو
من أعرضه وعابه فلا يكون هو نفس ماهيته. فينتج من ثم أن الله
ليس له ذات هي غير وجوده.

وقد يعترض على هذا ما يقال من ذلك وجود واجب متوقف على
الوجود لا نحقق لوجود شيء في صفة لا شيء في طبيعة ليس
وما في الشيء لا يوجد الشيء، فكيف لا يوجد بالذات هذه المادة
التي هي حادثة عن هذه الذات بغير مستند مثلاً والواجب
والله تعالى لا يرد عليه شيء من وجوده، بل قد رده على قسوة
موجوده لا على قدره، بل قد رده على شيء من وجوده لا يمنع عليه
أن يوجد البتة قد رده فيكون معنى مادة عدمه انتزاعاً.

(٢) لأن سبب في هذا مبحث كلام دبري جليل، ذكره في أحياته
فصل في لزوم وجود الوجود لا يدل على كثرة أوجهه وقسمه إلى
مقالة ١ حيث يأتي شجرة وحدانيته وكل مذهب واجب الوجود، وري
أنه ليس بوجه كانه ذكره في سبب وقرعه في قول متطقي يدعي.

تلك الذات توقفاً مطلقاً حتى يتمي وجوده مطلقاً لم يكن هي . وإنما
يتوقف عليها من جهة الوجود الذي يربطها وعلى هذا النحو يكون ذلك
الوجود وحده بذاته . ومن نفس لا يحد والارتباط نفس وحدها
يقول ان هذا هو ليس فيه محض من المحالات المذكورة لانه ان
كان يمكن تعقل ذلك الوجود من دون تلك الماهية فيدم عنه ان تلك
لذات تكون نسبتها في ذلك الوجود الواجب بسببه العرض . وما كان
موجوداً بذاته فهو واجب ان يوجد . فإذا تكون تلك الذات نسبتها
ان ما هو موجود بذاته بسبب العرض فيستكون ماهيته . ولكن
ما هو واجب بذاته انما هو الله فإنه لم يست تلك الذات هي ذات الله
من ذات متاخرة عنه تعالى .

وأما ان كان لا يمكن تعقل ذلك الوجود من دون تلك الذات
فيجب حينئذ ان يكون ذلك الوجود متوقفاً مطلقاً على ما
يتوقف عليه انجده تلك الذات . وكذا الوجود الذي قدمه ١٦

١ خلاصة اجوب ان ذلك وجود الواجب به . يمكن تعقله
من دون تلك الماهية ولا يعني كلا حين يكون الوجود
انما هو واجب وجود واجب الوجود . على ما ذكرنا في الفصل ١٥
يتعلق الوجود بذاته وهو واجب الوجود . يكون نسبة الماهية الى وجود
بسبب العرض . وان ذلك الوجود هو وجود واجب وذات تكون ماهية
الوجود هو واجب الوجود . ماهية عارضة له . ليس ماهيته بل ماهية متاخرة
عنه وهذا مقتضى مدلول ما في اسم واجب الوجود بذاته لان قولك
الواجب الوجود بذاته معناه ان كل وجود بذاته من ذاته وبذاته لا من
غيره . ان ليس يكون شيء علة لوجود نفسه . وحينئذ لن يكون واجب

و٢٠ أيضاً كل شيء إنما هو موجود بوجوده (١) فإذا ما ليس هو نفس وجوده فليس واجب لوجود بذاته والله هو واجب الوجود بذاته . فإذا الله هو نفس وجوده .

و٣٠ أيضاً وإن وجود الله غير عين ذاته ويستحيل أن يكون جزءاً من ذات الله بسيطة كما قد تدعى (١٨) فلا بد من أن يكون ذلك الوجود شيئاً خارجاً عن ذاته . ولكن كل ما يوجد شيء وهو ليس من ذات ذلك الشيء . فإما يوجد له صلة . إذاً الاشياء التي لا تكون بذات واحدة إذا اتحدت فيجب أن يحصل اتحادها بعلقة . فإذا الوجود إنما ينشأ لتلك ماهية لعلقة . هذه العلة إما أن تكون شيئاً من ذات الشيء . أو نفس لذات أو شيئاً آخر . فإن كانت تلك العلة هي من ذوات الشيء . (وذات الشيء هي بحسب

الوجود بذاته وعليه من سيم بأن له واجب الوجود وكل لا يجوز معه هذا القول . واجب الوجود له ضرورة . سيم بأن له نفس وجوده . أي . بذات ولوجود نفسه واحد . وهما القولان الذي في امتناع تعدد الوجود بدون بذات فيحصل منه . بذات الوجود متوقف بتوقف مطلق على بذات الوجود بذات . وعليه لا يمكن واجب الوجود بذاته لتوقفه على خارج عنه وهو الرابط لوجوده بذاته .

(١) يقال إن شيئاً موجود بوجوده أو بصورته وبين القولين فرق . لأن كونه موجوداً بصورته . معناه . صورته هي أشد أو أضعف الصورة لوجوده لتحقيق . مثل وجوده في شيء . أي وجوده بتدبيره كالآلة . لذي وجوده بصورته . أي الآلية . . كون شيء موجود بوجوده معناه . أن نفس الوجود هو التمسك بالحق لتحقيق وجود ذلك الشيء . فلا سلطان فعل حر . . يحصل منه وجود . وهذا هو المراد من (أعني الشارح)

ثبت لوجود (١) لزم ان يكون لشيء علة لوجود ذاته وهذا محال (٢)
لان كون العلة موجودة متقدماً في اعتبار الفعل على المعلوم (٣) فإذا
لو ان شيئاً كان علة لذاته انتمى له موجود قبل ان يكون قد حصل
على الوجود وهذا محال، لزم ما لا يمكن ان شيئاً هو علة لوجود ذاته
من جهة الوجود العرضي لذي هو وجود باعتبار حينية ما وهذا لا
محال فيه إذ انه يوجد موجود عرضي متسبب عن مادي محله ولكن
قبل هذا الوجود يدرش لوجود حوهرى لذي هو للمحل وكلامنا
هذا جارٍ لا على الوجود العرضي بل على لوجود الحوهرى .

واما ان كان ثبت لوجود ذاته ثبت معه ما قدس يكون العلة
الاولى ضرورة ان ما استند لوجوده من علة ما فهو معلول وقد
ثبت في ١٣ ان الله عزه ولي لا علة له . وقد نلت ان هبة التي كسب

(١) قوله "ثبت شيء حسب ذاته وجوده" . ثبت انما يوجد
معلوم ذاته وجوده . وان كان وجوده حادثاً فلا بد ان يكون محلياً
وجوده بدنه . وان كان حادثاً فلا بد ان يكون محلياً . فما عن علة
(٢) "وهذا محال" . فخرى لوجود حوهرى كما ينتج من بلي لا
يضر الى لوجود العرضي . ان يكون شيء عنه وجوده العرضي اي حصول
اعراضه عنه .

(٣) قوله "وجود لعل متقدماً في تدبر على وجود معلول" . لا يريد
التقدم مهي فقط كما يكون ثبت تقدمه متعديراً في تدبر وليس منه
شيء في الواقع فإن العلة وبنها تتقدم دائماً معلولها . كما لو كان صدور
المطلوب عنها صدوراً بلا حركة ، بلا اي تسمية تدبر . فطبعه . وعليه فإذ
أدرك العقل أن شيئاً صادر عن حادثة . يدرش ان العلة قبل المعلوم
كما ان وجود المعلوم يتعزز بوجود العلة .

الوجود من الخارج ليست ماهية الله . فإدراكه من ضرورة ان يكون وجود الله نفس ماهيته .

وهذا أيضاً ان الوجود اسم يدل على فعل ما يدل لا يقال ان شيئاً موجود لانه بالقوة بل لانه بالفعل . وكل شيء نشأ له فعل هو شيء موجود مغير لذلك الشيء . فانه تكون نسبة ذلك الشيء اليه نسبة القوة الى الفعل لان القوة والفعل يقالان بالتقابل . فإدراكه كانت ذات الله غير وجوده فانه تكون الذات والوجود فيه متساويين بنسب القوة والفعل (١) . وقد ثبت في ١٦ أن ليس في الله شيء بالقوة وإنما هو فعل محض . فإدراكه بنسب ذات الله شيئاً آخر وجوده . وهذا أيضاً ان كل ما لا يمكن ان يتقرر وجوده بلا مساعدة امور كثيرة فهو مركب (٢) . وليس شيء الذات فيه غير الوجود يمكن أن يتحقق وجوده من دون مشاركة امور كثيرة هي الذات والوجود . فإدراك كل شيء ذاته غير وجوده فهو مركب . وقد أثبت في ١٨ أن الله ليس مركباً فإدراكه وجود الله عينه هو ذاته عينا .

(١) لانه حيث تكون ذات غير وجوده نسبة وجوده الى ذات نسبة الفعل الى القوة .

(٢) التركيب على نوعين كما هذه العنبرية . الأول ان يكون ذات مركب من عدة من الأشياء كثيرة بعضها مع بعض كالتجربة في العلم في الآلات . والثاني ان يكون شيء منصرف عن غيره كالتصميم لقوة في العلم فالتركيب الأول تركيب من الأجزاء والثاني تركيب من الذات والأجزاء والذي لا يتقرر وجوده لا يشاركه في أمور كثيرة فمن الضرورة ان يكون تركيبه من النوع الأول بل من نوع منها ايها كان (عن الشارح) .

و٦ ايضاً ان كل شيء اذا يوجد متحرراً له الوجود في كل شيء كانت دونه غير نفس ووجوده نفس يكون موجوداً بدونه بل متشاركاً شيء اخر (١) هو الوجود . وكل ما كان وجوده يتقرر بتشارك شيء اخر من نفس الوجود هو موجوداً لأول لأن ما يشترك الشيء فيه يتقرر وجوده فهو اقدم منه . والله هو الموجود الاول وليس شيء اقدم منه . فإذاً ذاته نفس وجوده

و٧ ان هذه الحقيقة الشريفة قد تنقها موسى الحكيم من فم الله اذ سأله قائلاً : ان الذي هو سرّين ما غير اسمه ثم عني قول لهم . فانه رب . وهو الكل . فمن عني اسمي ان كان أرسلني اليكم . معبراً عن اسمه كرمي . كان في يدي هو . وكل اسم قد يصح للدلالة على طبيعة شيء او دمه .

فقي إذاً أن وجود الله نفسه هو ذاته او طبيعته . وهي حقيقة قد قرأها العلماء الكاثوليك .

فقد قل هيلاريوس (١٥ في ٧ في ١ ثوث) الوجود ليس عرصاً في الله وإنما هو حقيقة قائمة وعنه ذاته وحقيقة طبيعية للجسد وقاب بولسيوس في ٢ في اثوث ان جوهر الله هو نفس الوجود ومنه الوجود (٢١) .

(١) قوله : ان شراكة شيء اخر . نتيجة عدل الماتن من اثباتها بتدريج على ان مدلول اشارة عني الله لانه : كل شيء . يوحسد بوجوده كانت دونه غير وجوده كان به نفس موجوداً بوجود ذاته وازم ضرورة انه ان كان موجوداً فوجوده ثابت فيه لا بد من (٢) في كل وجود

الفصل الثالث والعشرون

في أن الله ليس فيه عرض

خلاصة خبر ١٠٣٠١

ومن هذه الحقيقة يتحصل بالضرورة أنه يستحيل أن يطرأ على الله شيء زائد على ذاته أو يحل فيه شيء، حلول العرض، وذلك .

١ لأنه يستحيل أن يشترك في نفس الوجود شيء ليس من ذات الوجود (١) وأن كان ما هو موجود يقاربه شيء آخر .

لأنه ليس شيء أبداً في الصورة والنسبة من نفس الوجود وعليه نفس الوجود لا يتكسر أن يقاربه شيء، وجوهر الله هو نفس

(١) كما يفهم هذه الصورة من أن يكون - نعم - الوجود هو عين الموجود، لأنه اسم مجرد نفس على كل حصول له فعل وهو كذا كل شيء وكل صورة، لأن كمال الصورة ثابتة له خصوصاً على وجود، وحصوله على الوجود إنما هو حصوله بالفعل . فإذا كل صورة إنما هي الوجود وهي الفعل المقابل للقوة فإن لم تكن موجودة في نفس شيء أو بالقوة وهذا حجب وعينه فلو فرضت هذه الوجود لمجرد قسماً منه ثم ورد عليه صورة ومرض فحينئذ ما كان يكون ما يرد عليه شيء أو لا شيء والثاني محال لأن المقصود لا يرد مطلقاً الأول، وهو أنه شيء، وحده هو ذلك .

دخل في معنى الوجود ومن ذلك وعليه فلا يتكسر - يرد على الوجود شيء ليس من ذات الوجود، لأن الوجود إنما هو كون كل صورة له فعل .

وأما اسم الموجود فخلافاً إذ يدل على موضوع له وجود حقيقي :

الإنسان، مكنون لاسم حاصل على الإنسانية لا يمنع كونه قابلاً أن يحل فيه شيء . غير الإنسانية صفة يتنوع ذلك في نفس الوجود فإذ ما كان جوهر الله نفس وجود وتنوع أن يقاربه شيء . ليس من جوهره

الوجود ، فإدأ ليس يكون له شيء ، لا وهو من جوهره . فإدأ يستحيل
أن يحمل فيه شيء من الأعراض .

و ٢٠ أيضاً أن كل ما يحمل في شيء حلول العرض ، فإدأ تكون
له علة لحلوله ، لأنه خارج عن ذات الذي يحمل هو فيه . فإدأ ، إذ وحده
في الله شيء ، بطريق العرض فلا ند من أن يكون ذلك لعنة ما .
وهذه الة الموحدة لحلول ذلك لمرض إما أن يكون هي نفس جوهر
الالهي أو شيئاً آخر . فإن كانت شيئاً آخر فيجب أن يكون هذا
الآخر فاعلاً في جوهر الله ، لأنه ليس شيء ، يوحد في محله قابلاً بصورة
عرضية أو جوهرية ، لا وقد فعل فيه ضرراً من الفعل . على أن لفعل
(بمعنى الحدث) أن هو إلا حمل لشيء ما فعل وهذا كما يتم بالصورة (١)
فينتج إدأ أن الله يكون مفعلاً ومقتضياً عن محرث غيره . وهذا يرفض
ما قد رناه في ف ١٣

و ٢١ كما أن نفس جوهر لاهي هو علة له نفس حل فيه ، ومن
الطبع أن يكون عنه من جهة أنه قابلاً ، فيكون حقيقاً الشيء .

(١) قوله " وهذا (ي حمل شيء ، بفعل) " يتم بالصورة " يشمل
فعل القائل وفعل الصورة إذ أن جعل شيء . بالفعل " نفس عرف على فعل
والصورة يمكن اختلاف لا تشبه . لأن الفعل " نفس " به يحمل شيء بالفعل
لأنه يفعل بالصورة التي يوجد في فعل ويعد " الصورة بفعل شيء
بفعل لا لأنه يوحد شيء من لاهي هي " به " فعل يحمل شيء بالفعل
فإن الفعل مثلاً لا يفعل شيء ، نفس ببعده شيء فيه ومع ليس إنما
هو ما به المفيض يفعل شيء . بفعل بالفعل

الواحد ومن جهة واحدة جاعلاً نفسه بالفعل (١) فيدم على تقدير ان يكون في الله عرص ان يكون قنلاً به ومسا إياه باعتار وحوه مختلفة كما ان الاشياء حسنة نقد عراضها الخصوصية بطبيعة (١) وهذا خلف لا يكون شيء فاعلاً ومفعلاً بها ومن جهة واحدة ولكن قد يمتص على هذا من وجهين بالوجه الاول كأن يقال ان هذا المبدأ وان صدق في الاشياء مركبة من مادة وصورة كما هو التمثيل المذكور في المتن فلا يمتص بصدق في الجوهر المتصلة التي تكون فيها الذات هي الماسة بالعرض الخاصة والذاتية بها ومن جهة واحدة لان تلك الجوهر بسيطة وليس لها اجزاء متخالفة .

والوجه الثاني ان بطلان هذا المد يظهر بوجه اخر في الفعل والارادة فان العقل كما هو نفسه موجود ليس الفعل وليس به وكذلك الارادة لان فني الفعل والارادة مما لا يرام ومستقر في انفسه فموجب ان من انقرر ان الاشياء التي يوجد هي في نفسها امر يكون الفعل فيها بلا محبة معيار للقوة ، وديته بها ان يكون فيها فعل فقط او قوة فقط وكلاهما محال . لانه ان كان فيها الفعل فقط انتهى عنها معنى القول ضرورة ، ان الفعل كما هو لا يأخذ عن الصورة التي يعقلها وجوداً ، بل يمتص وان كان فيها قوة فقط انتهى منها معنى الفاعلية لاقتضاء الفعل وجود الفعل بعمل

الآن ان منافية الفعل للقوة في مثل هذه الاشياء تختلف باختلاف مراتب هذه ، فان الاشياء المركبة من مادة وصورة ذات صدرت في نفسها عرضها الخصوصية فهي موادها معنى القول ، ومعنى العمل فهي صورها .
واما الجوهر البسيطة بعارضة والعمل فان يكون فيها معنى القول رغاً هي الذات وما يتم به العمل فهو وجود خاص للذات ، على ان ذاتها الى الوجود بغير القوة في العمل ، وعليه فيكون الفعل فيها هي الذات والفعل الوجود . غير ان هذا وجود ليس بغير الصوري لموجد لتلك الاعراض

مادتها وتسميها بالصورة وعلى هذا يكون في الله تركيب وقد
اثبت تقيضه في ف ١٨ .

و ٣٠ ايضاً لأن كل محال من فيه عرض انما ينسب الى العرض
نسبة القوة الى الفعل لأن العرض قد هو صورة ما تجعل الشيء
موجود بالفعل بالوجود معرضي . ولكن انه ليس فيه شيء من القوة
كما اتضح (في ف ١٦ و ١٧) . فإذ استحيل ان يكون في الله عرض
من الأعراض .

الخصوصية ونسبها هو شرط لا معنى للثبات في صدار تلك الأعراض
الخصوصية فلا يعمل شيء مما مالم يكن هو بالفعل وبهذا
لا اعتراض الاور

وثانياً يجب على الاعتراض شيء منه ليس بتصحيح العمل ولارده
بمعالاة ولا ملام شيء واحد من ردة العمل وبهذه وجه الاعتراض
ما يسبب في العقل الثقلي بالفعل . هو العقل من حيث يصور الصورة
المعقولة . ومن حيث هو قوة فهو عمل فعل الفعل . ولا رده فمذ
البعض ان الذي يسبب فيه ردة العاية وما يتعلق بها ليس قوة الارادة
ليجعله بل المصور من قوة الارادة والفاية مد كما يعمل فتكون قوة الارادة
عنة حورية لا يعمل وبموجوع المصدر عمل العنة حورية الثانية وما
تقابل هذا العمل فهو قوة ردة العمل وذلك اسعفي لا حركي لارادة فعل
ردة العاية كما هو مد سي يجرى لارادة وبها الارادة وما هي قوة متعنة
صرفه . ولكن هذا القول لا يستقيم . أولاً فلا يعمل الارادي فعل
لارام مستقر في العمل وهذا كان لا نسبة من ان يكون مدعه وقاسه وحداً
بوجه . وبما ان نسبة لا يصح قول ان لارادة ردت ما مكن هي
قد صدرت فعلاً مختاراً . وعليه فيكون حركي لاور صحيح . وكل
هذا دقيق فاعرفه .

و٤٠ أيضاً كل شيء، حال فيه شيء، يعطى العرض فهو باعتبار طبيعته متميز نوعاً من التميز لأن العرض من شأنه أن يوجد وأن لا يوجد (١). فإذا لم يكن شيء، ثبات له طريق العرض لم أن يكون متميزاً وقد نقصا هذا في ما سلف (ف ١٣ و ١٥).

و٤١ أيضاً كل شيء، حال فيه عرض من الأعراس ليس يكون هو كل ما هو له في ذاته، لأن العرض ليس من ذات المحل والله هو كل ما هو له في ذاته. ودأبس في شيء من الأعراس وأثبت أحد الأوساط وقول كل ما هو في العلة فيه اشرف مما هو في الملول (٢). والله علة جميع. بدأ كل ما هو فيه فهو على أسمي نوع من الشرف، وما هو نفس الشيء، فهو موجود له على أكل نوع من الوجود لأن ما هو نفسه فهو واحد بوحدة، أكل من وحدة ما يتحد شيء. آخر اتحاداً جوهرياً كاتحاد الصورة ببدنة، ون هذا أيضاً أي اتحاد الصورة ببدنة هو، أكل من اتحاد شيء. آخر اتحاداً عزمياً. فقي ادأ أن الله إنما هو كل ما هو له

و٤٢ أيضاً ليس الجوهر متوقفاً على العرض وإن كان العرض يتوقف على الجوهر، وكل ما لا يتعلق بشيء آخر فأنما قد يوجد حياً

(١) هذا العرض يعني من أنه العرض الذي يتفق لأن هذا فقط قد يكون وقد لا يكون وبخلافه الخاصة التي يتنوع انعكاسها عن معروضها. وما يعني العرض اسم من أي خاصة عن الله ويستدل عليه من جملة البراهين الواردة في هذا الفصل

(٢) هذا الملول مصنف الصدق على اسمه الملقبة بالاشارة وقد يصدق من أوجه في العلة الملقبة بالملوط.

دونه (ف ١٣) فإذا قد يوجد جوهر ما من دون لعرص وهذا على ما يظهر يصدق بوجه أحسن على جوهر لذي هو في عية الساطة كما هو جوهر الله .

فإذا أجوهر الله ليس فيه عرض من الأعراض لثة .
ثم على هذا الرئي حاء الالته القوايذس ولحد ول عسطين في
له عدد في لاثوث لاعرض في الله . وهذه الحقيقة التي
تبا على تبيه يدفع ضلال بعض المتكلمين من لاشعرية لاسلامية
لدين يجهلون في الله بعض معاني صفات رتبة على ذات الله (١١) .

الفصل الرابع والعشرون

في ان الوجود الامي لا يمكن تعيينه تحصيلاً بزيادة فصل جوهر (١٢)

الحدود من ١٥ و ٣٠ و ١٥

وإذا قد ما يمكن أن بين ان نفس وجود الله لا يمكن ان يزداد

(١١) وهذه هولا قد في س رشد على تقييده قد ١٢ من كتابه
في علم ما وراء الطبيعة بقرة (١٣) . وهذا نص ما ذهب اليه ان سبب كما
يستدل من كلامه عن نفسه انه ووحديته . وانث ترى هذه مسئلة مسبوطة
نظراً كافي في كتاب تهافت الافلافة ٨ و ٩ ف حوجه رده فراجعها
هناك

(١٢) مردس . ان يتبع عن ذات الله التركيب من الحسن والفصل
فصل . ان وجوده لا يجوز ان يتركب من متعة حسن يتحصن بزيادة فصل
جوهرية عليه ، فكذلك قد لا يجوز ان يتركب من حسن وفصل
جوهرية لا تركيب بالقوة كتركيب حسن شخص بمسوبة اصول يمكن
تخصيصه ب . ولا تركب بعمل كتركيب النوع من الحسن والفصل . وقد

عليه شي . يعينه تعريفاً ذاتياً كما يتمم احسن بالمفصول وذلك .

يرى على الاول في هذا الفصل واحداً الفرع على الثاني الى الفصل الثاني
وقد ورد هذا الفرع بين سبب في ٩ و ١٠ بينه مسألة ٢ من كتاب انشعاق
اربع حـ شيه لقي عليه في وجه ٧٨ من ترجمتنا النجاة وفي نهايت الفلاسفة
مسئلة ٦ للبرقي كلام حول نسبت اليه على كل من الفلاسفة
والاشعرية . ولا يـ رشد في هذا المقام كلام حسن راجعه في مسألة ٥ من
كتاب النجاة . ويمكن تلخيص الفصل بسببه لمادة وهي ليس الوجود
لوحده بل هو يـ بمقتضى جوهرية يـ صورة تسمى بـ وجود الاهي
حسـ بل قبل لا يتحدد بتوابع من نوع حـ حـ من يـ عليه فصل
من الفصول المتضمنة فيه رابعة .

تسببه يدل ان احسن شـ تعينه ذاتياً بمفهومه لان المفصول نفسه
الاربع لم يـ حـ لا لانه اي ثلث مفصول دونه في ذرية احسن
وماهية اذ ان فصول الانواع دونه تحت جنس من الاجناس لا يطلق
عليها مفهوم احسن اطلاقاً بالفعل بل صورة هي دالة في حده .
لان احسن لم يدل على شـ به منية ولا بعدد ولا يتحقق في
وجود في خارج احسن لا رده احسن الفاضل كالحيون مثلاً . لا
يتر ووجوده الوجود حـ يـ الا بان يكون فاضلاً او غير فاضل .
فاحسن د د اعتر في دونه من حيث . يدل عليه سـ دونه صريحة
فهو حر من مقوله بـ كالحيون مثلاً من حيث دلالاته على طبيعة هي
جوهر حـ مقول لـ حـ فاضل والفرس حيوان غير فاضل . وأما
إذا عـ من حيث دلالة على ثلث الطبيعة دلالة صريحة ولكن مع النظر
الى ما دونه صـ يـ ما يشبه شعور حـ فهو كل بالقوة مقول بالقوة
على كل من نوعه لانه قابل لكل من الصنفين اي النطق ولا النطق .
ومادة حـ اسم الحيون باعتبار مصل شعوره بتخصص كل ما في الاسباب
وما في البهية لان دلالاته على الصورة الحية الحساسة ليست دلالة قصر

١ لأنه من المآل ان يوجد شيء نافع ما لم يوجد له جميع ما

و منع من دلالة ما يصح محلاً لكل صورة يمكن وجودها مع خسية
في موضوع . قد نقرر ذلك نقول .

١ ليس الجنس يقال على اوع كأنه جزء متضمن في نوع وديده ان
الجزء في القضية حمية لا يصدق لا د كـ محمول د لا على كل ما
يبدل عليه موضوع . لان حرف لوصول فهو بـ بدل على وجوده فهو
بين اعمري كقولك ذات هو حيوان . من يعرف من هو فهو بدل على
ان الانسان والحيوان . حتى متضمن في المعنى الواحد ومتماثلان فكل
من حيوان ماضى وكل حيوان ناطق . دلالتها على حمية وحدة .

ومن ثم لا كل الجنس يقال على النوع قول اخر . متضمن في النوع انتهى
فهو بدل على طريق القضية لان حرف هو من كلمة . بين دأ به لا يدل على
حدة كلمة دلالة توطئة . كـ هو مشروط في صدق القضية ونسباً لذلك حد
هذه القضية . الاساس حيوان . و بـ بدل باسم حيوان . يدل عليه
دلالة صريحة اي هي خاص فهو جزء . النوع وقضية بينه انكس
ذ يصح هذا القياس . لان حيوان . و يعرف حيوان . قد الاساس
من اوله وجه تكذيب هذه النتيجة

ونقول ٢ . باننا بما تقدم ان الجنس لا يحمل على نوع من انواعه حل
كل متضمن لاحد منة تصدق نافع من بقوة . وديده به قد تدبر لك
ما قلنا قريباً انه لا يحمل على النوع حل جزء من النوع جزئياً .
يحمل على كل على الكل وانكته لا يحمل على كل متضمن بالفعل جميع
اخر . موضوع النوع هو عليه ولا حيثما سكن الحيوان سكن الفصول
القائمة بالنوع ضرورة . قول النوع الذي هو كل . نافع لاحد من الدائمة
باعتبار . و نافع الحيوان . لا يحمل على نوعه بطريق الاشتقاق فلا يقل للانسان
حيوانية بل حيوان . ولكن الحيوان تما هو كلي معول على انواع
مختلفة . فإدأ لو كان هذا الكلي . متضمن دعوة للفصول القائمة به

يتعين به الوجود الجوهرى من الحيوان مثلاً لا يمكن ان يوجد بالفعل
 ما لم يكن مطلقاً او غير ناقص. وهذا فاصحاب أفلطون أيضاً الذين يضعون
 الصور (بمفارقة) لا يوجد قيم لوجود بالذات لصور الاحساس التي انما
 تتعين للوجود النوعى بالمصول الذاتية من وجود اقيام الوجود بالذات
 لصور الانواع وحدها عند احتياجها في نفس وجودها الى فصول ذاتية
 فادأبو كان وجود الله بمعنى نفسه ذات بذاته شيء آخر عليه لم يكن
 متصفاً به بالفعل كانت انواع مختلفة في هيئته متصفاً به ضرورة
 تلك الفصول بنفسه من انواعه بحيث يختلف الفصول فيحتاج الى
 ضرورة ان لا يكون مختلفة ولا متحدة وهذا بين التفاصيل والطس
 قد لا يحل على بواحه الا اهل كل متصفاً لاحدانه بنفسه بقوة وجود
 فصول الانواع ليست داخلية في مفهومه حسن و... يرد عليه قصراً لشمله
 وحصره في وجوده في مفهومه حتى يتضح - يفسر على انواع قولاً ذاتياً
 يعني به يكون مع فصل وجوده ومخصصه مفهوم ذات نوعه وكما
 يصح ومعدل جيد شذوذ لا يتميز به لا يميز عن غيره بعد ان
 كان رتبة في نفسه بعد عن الفصول متميز عن تلك الفصول عن
 وجوده وحده انفسه، ويمكن به اتخاذ سوى تحد لاعتق والتفصيل
 في نصته الفصول بقوة وعينه في صلب فعل الى طبيعة الطس
 منظوراً اليها من هذه حيثة فتكون تلك الاضافة من قبيل حرفة شيء
 خارج عن ذات حسن وهنه. ولي مثل هذه لادوة شذوذ من بونه
 ان وجود الله لا يمكن - يرد عليه شيء يعينه بعبارة ذاتية كتعين حسن
 بالفصول، يعني - وجوده فيه معنى بس وجود مشتركاً وطبيعة غير
 متينة تحتاج لوجوده في فصل تعينه ذاتياً. والعلم اننا مترسب
 ان هذا البحث لانه مشحون مهم كثير مما قد اشكل في هذا الفصل وفي
 ما يليه وفيه فوائد جلي وحسنة.

نفس الوجود لاهي حصلاً بالنفس إلا عند حصول كثرة الزيادة عليه
ولكن الوجود الالهي هو نفس جوهر الله كما ليس (ف ٢٢) . وإذا
يتمتع على جوهر الله أن يوجد بنفس من دون زيادة شيء عليه وحينئذ
فيمكن أن يستمر من ذلك على أن الله ليس بواجب الوجود
بداهة . (١) وقد أثبت في ١٣ أنه واجب لوجوده .

٢٠ أيضاً إن كل ما يحتاج لإمكان تحقق وجوده إلى شيء رائد
عنه وإنما هو بالقوة بالطريق إلى ما يحتاج الله وجوهر الله ليس بالقوة
من جهة من الجهات كما انضح . (ف ١٦) بل جوهر الله هو نفس
وجوده . فاداً لا يمكن أن يكون متعياً تعيياً ما جوهرياً بزيادة
شيء آخر عليه .

٣٠ أيضاً كل ما يحصل به شيء على وجوده بالنفس مما هو داخل
فيه وما يمكن أن يكون هذا داخل كل ذات لشيء آخر . دانه فان
ما يعين لشيء تعيياً ذاتياً فأن يجعله موجوداً بالفعل ويكون داخل

(١) لأن واجب الوجود هو . كان وجوب وجوده لا معنى
آخر . فلو كان وجوب الوجود به معنى آخر غير تعيياً . . .
ولا يتبين به مثل هذا المعنى . ويمكن ذلك بمعنى دخلاً فيه كما يتبين
من الأذهان شيء . ثم يمكن به من . يكون ذلك معنى هو كل ذات
الشيء . وحرره . و . كان كل ذات كانت ذات على نفس وجود وهذا
منقوص في . ثم يصح كان وجوب وجوده ليس ذات واجب الوجود في
به ليس واجب الوجود بداهة وهذا يصح منقوص . و . كان ذلك المعنى
أريد جزء الذات لا كلاً . كان به مركب . وهذا أيضاً بطل . كما يتضح
لك من الدليل .

في متعبيه (فتح اليه) وإلا امتنع تعبه به تمتنا حوهرنا . فادأ لا
 ندمن ان يكن هو نفس ذات الشيء او حراً . ولكن ما يزداد على
 الوجود الالهي لا يمكن ان يكون ذات الله كئذ قد يفت في ٢٢ ان
 الوجود الالهي ليس شيئاً آخر غير ذاته . فبقي ادأ ان يكون ذلك امر يد
 جزء ذات الله . وعليه فيكون الله مركباً من أحرار تركباً ذاتياً وبكنا
 قد نقضنا هذا في ف ١٨ .

وأيضاً ان ما يزداد على شيء تعبيه تعيياً دائماً لا يقوم
 حقيقة الشيء المزيد هو عليه (١) . واما يقوم وجوده بالفعل

(١) وهذا الكلام جار على المادة التي ترد على الجنس . فبما عدم
 تعينه بالفعل فضلاً من حصول ثلوع كمر مث في حاشية المقدمة منه
 حينئذ في الجنس حاله حال المادة الاولى التي هي مادة الى نية صورة
 جار ان ترد عليها فاد وردت عليها صورة وحدت يتقل تلك الصورة التي
 بقارنها الوجود الخارج ولهذا دل برهين

الفصل يودني الى الوجود يعني انه يعرف المثل الذاتي الخالص القابل للوجود
 ولزيادة ايضاح مشكلات هذا الفصل نقول لك ما قاله القديس توما فانه
 في ١ ف مطلب ١ جزء ١ من خلاصته اللاهوتية وفي ف ٢ من مقائمه في
 الوجود والذات قل . مادة : ان الوجود مجرد يستحق في طابع الاشياء
 كك هو الوجود الالهي والوجود مصق لدي هو كافي ومشترك في ان
 الدهن يتبع من وجه ويجزأ من وجه فلاب كلاً الوجود
 لا يعلل التعيين بعض صوي لا وجود اسم يدل على ككل فعل ممكن
 وليس له وجود قائم يحتاج اليه والا لم يكن هو ما ليس صورة ولا وجود
 مجرد . فاد نسأى من كل مادة فلاب الوجود الالهي
 الذي هو في وقع الامر غير حله في محل . فليس يستحيل تعينه بعض دني

ليس غير . فقول الـ طلق مثلاً مصفاً الى اسم الحيوان انه يكتب
للحيوان الوجود بانفعل ولكنه لا يقوّم حقيقة الحيوان من حيث هو
حيوان لان الفصل لا يدخل في حد الجنس ، فهو أصبغ الى الله شي .
خارج يتم هو تامة ذاتاً لوجود ان يكون ذلك امريداً مقوماً
للهاية الخاصة او المصلحة ما هو يريد عليه لان ما يزد عن هذا النحو
يكتسب للمريد عليه لوجود بانفعل ، ويحس هذا اي لوجود
بأنفعل . هو نفس ذلك الله كما يثناه في ف ٢٢ . فبقي إذا أنه
يستحيل ان يزد على لوجود لاهي شي . يتم هو به دعياً ذاتياً
على نحو ما يتمين الجنس بالفصل .

الفصل الخامس والعشرون

في ان به من مدركة في جنس من الاحناس (١)

ويتحصل بالضرورة من حقيقة التي انتمت له ويرى ان الله ليس

مندرجاً في جنس ما وذلك :

فقد ان يستحيل ان يثبته محل محله ، إذ يستحيل ان يحل في محل .
و لوجود المطلق انه متخالف ، لانه وان كان لا يمكن تعينه وتحدده
بمفهوم دية عنه مع ذلك فان التميز والتخصص او محل في حال مختلفة
يتمين به ، كان يكون مثلاً وجود نفس محله في صيغة الاسماء او وجود
فمن محله في صيغة نفس . فادى وجود الالهى ووجود المطلق العام
تضمن واحد ، لان هذا وان كان متعدياً ، من حيث كونه وجوداً
وهو بالقوة متميز بمحل اني يحسده . اما الوجود لاهي فليس متميزاً لا
بفعل ولا بالقوة بل من حيث صفة ان يسمي بها كل شيء .

(١) بعد ان يفي في الفصل السابق عن الله كل توصيف بالقوة

١ لا كل ما هو مدرج في حسن ما (١) فله في نفسه شيء
به تتعين طبيعة الجنس تحققاً للنوع (٢) لانه ليس في احسن شيء لم
يكن في نوع من انواعه . ولكن هذا مستحيل في الله كما يشاهد في
الفصل المتقدم قريباً . فإذا يستحيل ان يكون الله في حسن ما .

٢ ايضاً لو كان الله منطوي تحت حسن لكان اما في حسن
العرض واما في حسن الجوهر ولكنه ليس في حسن المرض . لان
العرض يستحيل ان يكون الموحود الاول ولعللة الاولى

حسب تركب حسن متضمن دعوة . كل الصور التي شتم ن تسميه . انتم في
هذا الفصل يرمي التركيب العقلي من به كما هو تركب النوع من
الحسن والفصل . أي ن الوجود الالهي ليس يصدق عليه اسم النوع بوجه من
الوجود . وقد اثبت هذه الحقيقة في ٥ و ٣ و ١ من خلاصة اللاهوتية
وهنا يزيدها ايضاً بأدلة لا مرد عليها (وهذه المسألة وارد البحث عنها
في كتاب التهاوت للقرطبي وابن رشد . مسألة ٢ و ٤) .

(١) يريد به حسن متضمن الوجود أي النوع المدرج تحت حسن
تركب من الحسن والفصل تركب . مثل كما اشار اليه ترجمة الفصل . اذ ان
هذا الكلام في هذا الفصل على هذا وهو ن الوجود الالهي ليس نوعاً
مندرجاً تحت حسن . وبعبارة اخرى : ليس الوجود الواجب نوعاً بمعنى ان
الوجود فصل له مخرج يراه عن الوجود المطلق الذي هو اما واجب او ممكن
كما مر بك في حاشية سابقة .

(٢) ان لاسم متلا فيه ضرورة طبعته شيء . وهو الحق مريد
على الحسن تحققاً لوجود جوهره النوعي . والاسم قد اشرت في الفصل السابق
انه يستحيل زيادة شيء على الوجود الالهي . مع ان له شيئاً جوهرياً تعريفاً
لوجوده جوهرى وهذا قد ان هذه القضية التي نحن في صدد حلها نتيجة
خاصة ضرورة عن الحقيقة لتقدم باب .

ثم لا يمكن ان يكون في جنس الجوهر ايضاً لان الجوهر الذي هو جنس (١) ليس نفس لوجوده ولا كان كل جوهر نفس وجوده . وعليه فلا يكون معولاً عن غيره . وان حقيقة الجنس تنقضي لمة في كل ما هو تحت الجنس . وعلى هذا اتفقوا لا يكون شيء من اجواهر معلولا عن آخر (٢) وهذا مستحيل كما انصح مما قبل في ف ١٣ و ١٥ . والله هو نفس الوجود . فاذ ليس لله مدرجاً تحت جنس .

و ٣ ايضاً لان كل ما كان مطوياً تحت جنس منه يختلف من حيث الوجود عن كل ما سواه مما هو تحت ذلك الجنس والاولا صرح

(١) يعني الجوهر الذي هو من القولات .

(٢) وذلك لان الله تعالى الوجود لا انداء لان الله ما يلزم منها وجود شيء لا ذاته . ومانه انه لما كانت القوة والمطلوب متصيين كان تعريف الواحد منهما يفيد الآخر وضوءاً ، والمطلوب بالاجماع هو ما يصير اخرجه من اللاوجود الى وجود . وان كان شيء يستحيل عليه ان يخرج نفسه من اللاوجود الى وجود احتاج في جرده الى معرج غيره وهو ما يسمونه القوة فاعلم ان الذي يخرج الى الوجود بعبء الوجود لا لدت لان الذات ثابتة لشيء . من نفسه لا من فعل وعن غيره . والا كانت ذات الشيء قائمة بشيء . من حارج وهذا خاف . ولهذا يقال بالاجماع ان الذات باشارها في ذاتها لا في اشخاص غيرها هي ربة غير قابلة للتبدل والتحول . فثبت الزوليا مشلاً يستحيل حتى على الله نفسه ان يصعد من ربح روايا مع بقائه مثل الزوليا . فيتح من ثم ان السدي يكون نفس الوجود يستحيل ان يكون معولاً لان وجوده من نفسه . وان اذ لم يكن نفس الوجود فهو يكون بضرورة معلولا بغير وجوده لا باعتبار منه وان كانت ذاته تنعدم بوجوده بتمامها كما ان ذات بطرس تنعدم بوقته ولكن ذات الانسانية لن تنعدم ولن تزول .

هل الجنس على كثيرين ولكن لا ندر من ان كل الاشياء التي هي
تحت جنس واحد تكون مشتركة في ماهية الجنس لان الجنس مقول
على جميعها في سؤال ما هو فاداً كل شيء مدرج تحت جنس هو حوده
غير ماهية الجنس (١). وهذا مستحيل في حقيق الله كما ثبت في

(١) مفاد الوجود ان كان كل موجود بالوجود الحاصل له ماهية
ووجوده كان ان يكون تحت الجنس اما ان يحصل له من جهة الوجود
واما من جهة ماهية وليس يحصل له من جهة الوجود لان انطوائه تحت
جنس يحسم نوعه من الجنس فلا يقال على غيره من الانواع الا ما يشتر
ماهية الانسان لا يقال على الحيوان الا باعتبار ماهية جنس اي حيوانية
وان قيل على غيره من الناس فلا يقال باعتبار طبيعته الانسانية لا من حيث هو
هذا وذلك فاداً كل . يتطوي تحت جنس فاداً يتطوي من حيث ماهيته
لا من حيث وجوده ان كان وجوده متبذراً من ماهيته ووجود الله نفس
ماهية فاداً ليس الله داخلياً تحت جنس

ومفاد ما في قولنا ان . لا نوع اني تحت جنس يواطى بعضها
بعض من جهة ماهية جنس ويحسم بعضها بعضه من جهة الوجود من الاشكال
والنصوص ، بسبب ذلك حالة هذا المضي الجنسي اي الحيوان فنقول :
لا مكبر ان اسم حيوان يحتمل في جواب ما هو على الانسان
والفرس لانك قد سئلت عن الانسان ما هو او الفرس ما هو
فالجواب المصطفى انه حيوان . هذه القضية تدقق بالاجماع ودأ هذه
المهية الحيوانية الواقعة في حرب "هـ" هو "نحو" على كل من الانسان
والفرس لا من جهة ماهية النوع الذي يتطوي تحت حيوان ولا من
كل متضمن جميع حرمه فاعمل على النوع بل من كل متضمن جميع حرمه
بالقوة كما اثبتناه في الحاشية المتقدمة لان حيوانية يحصل على الانسان
والفرس بطريق الاستباق ولا بعد الانسان حيوانية ولا لفرس حيوانية بل

فصل السابق . وداً ليس الله مدرجاً في جنس .

وأيضاً كل ما يندرج في جنس إنما يطرأ تحته بسبب ماهيته لأن الجنس يُحمل في مطلب ما هو . ولكن ماهية الله هي نفس وجوده (٢٢) . وما من شيء يندرج في جنس من حيث

حيوان وما يُقال بالاشتقاق وإن كان يدل على آخر . وما هو ذا على لكل دلالة تضمن واسم لأن قولك حيوان معه شيء حمل للحيوانية . فينتج إذا أن الألبان والعرس بشر كان في كل هذه ماهية ي حيوانية لأن كلاً منها يصدق عليه بالسواء . أنه جوهر متعسف حساس . فصدق إذا قول لمن أن كل ما هو تحت الجنس يتفق في ماهية حس

ولقائل يقول إذا ماهية حس قد ركبت لأجل كمالها في لائن وكالها في العرس وتكثر الشيء مشترك فيه مع بعض الاشتراك فيه حلف من أفران لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون مدلولاً للاعتقاد والاختلاف . وما من جهة واحدة . وذاً ما لا يكون نفس ماهية متكررة في الأنواع يصدق الاشتراك فيها . وحسب تنوع الأنواع وتعدد الأنواع مختلفة . وهذا حلف . وما لا يكون متكررة في الأنواع وتكثرها يجمع الاشتراك فيها . وحسب أن يكون ما يحس حس متفق في ماهية حس خلاف لما ذكره المائق

وحسب أنها سرّاً لا تشكر ومحتاج ويبس ولكنه قدراً كل شدة إذا فقهنا ما يقول . ماهية حس كحيوانية في مثله لا تشكر في الأنواع تكثر اعتباراً في صوراً ي من حيث هي شيء متعسف حساس لأن هذا المعنى سمى بخاصة في الألبان والعرس وصدق عليها باسم . والاكتفت هذه القضية : لأن الألبان حيوان والعرس حيوان وهذا معقول بالاجماع . والحيوانية معنى كلي دل على جوهر متعسف حساس وهو موجود في ادم وبس باعتبار دونه واحد ولا يطل قوه على كثيرين ولا كثير . والا احتمال أن

الوحد وإلا كان اسم الوحد الذي يدل على الوحد حساً ، فقي
 بدأ أن لا يكون الله مدرجاً في حس

يكون متشككاً فيه بين كثرين وقل هو كدث بقوة وشأنه شأن المادة
 القابلة لصود كثيرة أو لصورة واحدة ، وهو وإن كان باعتبار ذاته حاصلاً على
 الوحد المقوم لماهية الخاصة التي هي صورة التنفس ثم الحس فهو مع ذلك قابل
 بصورة أخرى تبسط في نوع من نوعه وتطليه الوجود النوعي حتى يكون
 إنساناً وحرراً ، لأن صورة التنفس والحس لا يوجد به وحد بصرفه
 عن قبول صورة أخرى

فيستخرج من ذلك أولاً أن نوع التي تحت حس نشئت في ماهية الحس
 من حيث لا بد من ماهية واحدة في الاعتدال الذي ي من حيث وحد
 نفوه ماهية الخاصة لا من حيث لا بد من ماهية واحدة عليها فصل
 من الفصول السابقة العمل على القوة بلعنها التكيف الحقيقي بتكثير الأنواع ،
 لأن الفصول يتفرع عن حر للوحد وهو وحد النوع ، وهذا الاعتدال
 تكوّن الأنواع التي تحت الحس وتنشأ في ماهية الحس مختلفاً بعضها عن بعض
 لاختلاف العادات ، وهي الأنواع ، لأن كل واحد من فصول النوع قوم
 لتلك الماهية وجوداً غير الوحد الذي يقوم لها الفصل الأخير ، فإن النطق
 أعطاه وحد في نوع الإنسان والاصق وحد في الفرس وكل واحد من
 الوحد مختلف عن الآخر ، وما قلناه في حس الحيوان صادق على كل
 حس من الأحاس التي فوقه ، فالحس ثا هو فصل للحس الحسي ونصفيه
 الوحد الحسي وهذا الوحد حوي إلى هو فصل للحس الحسي
 فهو بالقوة إلى فصل كل وهو الوحد للتنفس وكذا هو الوحد هو بالقوة
 إلى فصل الحس ، وهذا في الحس الحوي بالقوة إلى نوعه ولكن
 الوحد النوعي وإن كان وحد فليس يكون الوحد الآخر وإنما يقتصر في
 وحد آخر في خارج النفس وهو حصول وحد النوع في فرداه ، وهكذا
 تندرج الموجودات سكاملاً في هذا الوحد الحاصل في خارج المعول على

وأما كون الموجود تابعاً أن يكون حساً فقد برهن عليه
الميتوف كإيلي (١) وكان سم، ووجود حساً وحسب أن نجد
فصلاً، يقصر نموله على "الروح" ومن فصل عنه في معنى الحس
شتر كما نجد حس داخل في حقيقة الحس، لا كان حس موضوعاً
مركباً في تعريف الروح (٢) بل لا بد أن يكون حساً شيئاً غير
ما هو المفهوم بمعنى الحس، ولكن تابع وجود شيء يمكن من
دخول في مفهوم حقيقة الموجود أن كان وجوده من مفهوم لا شيء
التي يقال هو عليها، وهكذا تتبع نفس شعور، ووجود نفس ما
فقطي د أن الموجود ليس حساً، فيحصل ضرورة من ذلك أن الله

لا يرد المنطوق نفس، وهو، وجود، شعور، ما، وانه وجود
حر، لا شعور، بل، وانه، لا يمكن، لا يكون
جميع حوته، وانه، وانه، لا يمكن، لا يكون
أفراد نعت كطرس مثلاً وهذا الرجل، وانه، لا يمكن، لا يكون
حس تنق مذهب الحس وتختلف بوجوده وذلك لأن مذهباً هي في الحقيقة
وجود، ومذهباً كانت، بل، وانه، لا يكون، لا يكون
في حس، وكل هذا نفس عليه

(١) "وجود" باعتبار رتبة المعاني اسم مفهوم من وجود وفي اصطلاح
أفلاطون اسم تدل على لاهوت وهو وجود، وعلى "الروح" وهو مذهباً
على وجود، ووجود اسمي لا يكون حساً، وانه، لا يكون، لا يكون
أي وجود، وهو، هو مدعى في عودت شعور على مدعى ولا على
مدى تدعى على وجود، فانه، لا يكون، لا يكون
في شرحه كـ ١٠ من الهيات المستور، ووجود منقسم أي مولات، وانه
الذي يدل على طابع الأجسام الممتدة من حيث وجودها، من وبقوة
(٢) أي مرة صريحاً والآخرى ضمناً في التالي

ليس داخلا حـ حس .

ومن هذا يـ حـ حس لا يمكن تعريفه ، تركيب التعريف
من حس واعتدول وحـ حس لا يمكن أن يتم على الله
برهان إثباتي داخلا حس من انفس لان مبدأ البرهان (١١) انما
هو تعريف نفس الشيء الذي يتم عليه البرهان .

(اعتراض) ولكنه قد يلوح لاحد ان سم الجوهر وان لم يجر باعتدول
معناه اختصاري ان يصدق على الله لان الله ليس معروضا للاعراض .
فاشئ . امدلوا عليه بهذا الاسم . ثم هو مع ذلك لا يثق بالله حتى
يكون تعالى مدورا في حس جوهر . فان الجوهر انما هو الموجود
بداته ، ومن المقرر ان . اقول بصدق بانه مدالة ما ثبت في ف ٢٣
من ان الله ليس بعرض .

وجيب سـ على ما تقدمه (ف ٢٣) ان حد جوهر (الذي هو
حس) لا يدخل فيه هذا القول " الموجود بداته " لانه (اي
الجوهر) من مجرد وصفه بانه " موجود " لا يمكنه ان يكون حسا
لانه قد ثبت ان " الموجود " ليس له حقيقة حس . ولا كدث
وصفه بانه " بداته " . ثبت له حقيقة حس ، لان هـ القول " بداته "
لا يدل على ما يظهر ، لا على السبب من غير لانه قد ثبت ان جوهر
هو موجود بداته مجرد به من في حيزه . وهذا سلب محض لا
يمكنه ان يعومطبعه جس او حقيقة ، ولا كان الجنس لا يدل على
الشيء . ما هو ، بل على ما ليس هو . وقد لا ند من ان حقيقة

١٠ لان مثل هذا الوجود انشوري ينقسم الى وجود الجوهر
ووجود المرض . والوجود الالهي من وجود الجوهر ولا وجود
المرض كما قد بدأنا في ١٠٠٥ . ويجب ان يكون لله ذلك الوجود
الذي يوجد به كل فرد من افراد الاشياء وجوداً انشورياً .

في المطلق . ويجب ان يسمى الوجود جوهرى لا بعد زيادة شيء من
جسده . الجوهر لا يلحقه نقص وزيادة ، فلا بد من كذا او قل جوهرأ
من ذلك . لكنه من زيادة عرض . لكنه لا يستكمل اشياء . وجود
الجوهرى ذاته هو ما به يدل ولا يملك اي مظهر . شيئاً . وجود
في صانع الاشياء . والوجود انشورى المرضي هو ما به يدل قولاً . المرض
ان الشيء هو كذا او كذا اي ابيض او اسود

وسكر قصة وجود في جوهر . المرض قد يكون على وجهين . وجه
الاول ان يكون القسمة منحصرة في الجوهر والمرض من حيث الجوهر
جنس . والمرض اجناس وهي قسمة للوجود الى المقولات الشرية . والوجه
الثاني ان تدور القسمة الجوهر على الجوهر الذي لا ينطوي تحت جنس
ثم باقي مقولات الامرض

ومررت على ما في هذه المسألة . فبقيت في ذهني في . فبقيت في
وجود الله من وجود جوهر . وقد ذهب هذا وصحت بك استقضاء الخاصية
عن اركانها . لا بد من وجود الالهي . يكون وجود انشوري
جميع الاشياء لا يستكمل . يكون وجوده . وجوده . وجوده . وجوده . لا
وجود لله من وجود جوهر ولا وجود عرض . كما في ٢٥ . وجود جميع
الاشياء . اما وجود جوهرى . عرضي ولا بد منه .

وهذه بعد يتضح لك صدق هذا المبدأ الثاني وهو انه لا يكون لوجود
الالهي وجوداً صورياً لجميع سكات الاشياء . جميعاً . وحدة بالاصلاق وهو
مذهب الإجماع المعروف بالحقانية

و ٢٠ ثم ان الاشياء لا يتميز بعضها عن بعض من جهة ب هـ
 الوجود لاشتراكهم جميعاً في الوجود . فإذ إذا اختلف بعضها عن
 بعض فلا بُد من ان يكون ذلك إما لان الوجود نفسه قد لطفه
 لتنوع بزيادة فصول عليه حتى تكون الأشياء قد ختمت . لان هـ
 وجود مختلف بالتنوع ، وبما لان الاشياء فاه . مختلفاً بهذا ، وهو ان
 الوجود نفسه حصل لطائفة مختلفة بالتنوع . وتوكل الامر في محل لان
 الموجود على ما بينا في ف ٢٥ يـ . فبما ان زيادة عليه شيء بزيادة فصل
 على حسن فقي . د . ان الاشياء : ب هـ . بعضها بعضها من حيث ان هـ
 صانع بمختلفة ، فيحصل له الوجود على هـ . وب مختلفه . والوجود الالهي
 لا يرد على طبيعة اخرى . د هـ هو كما تبين في ٢٢ نفس الطبيعة الالهية .
 فإذا لو كان لوجود الالهي هو لوجود اصوري لكافة الاشياء .
 فكانت تلك الاشياء جميعها واحدة باطلاق المعنى .

و ٢١ أيضاً ان المدأ من شأنه ان يكون متقدماً على ما هو
 مبدأ له . والوجود في بعض الاشياء له شيء . كأنه مدأ له (١) لان
 الصورة قد يطبق عليها ب مدأ وجود وكذا الداعى الذي يجعل
 الاشياء موحودة بالفعل . فإذا ب كان وجود الله هو وجود كل شخص

(١) لفظة " كأنه " طلب استعمالها في معنى تشبيه والقرب . وكما هـ
 وردة بمعنى التحقيق واليقين ومعنى المدأ ب وجود في الاشياء . بقي الوجود
 في ب هـ مدأ ب هـ . وهذا هو الصورة والداعى (وقد مر ذلك ب
 صورة د هـ على مختلف في حديثه) . وإذا لو كان الله الذي هو نفس وجوده هو
 الوجود اصوري لكل شيء . ب هـ . فكان له علة ولم يكن واحد
 لوجود .

من اشخاص لاشياء له انه ان يكون لوحود لله علته وهكذا لم
 يكن لله وحب وعود مدانه بلعد نهضا ذلك في ١٥٠
 و٢٠٠ ان كل ما هو عه ومنترك بين الكثيرين ليس يكون
 شئنا حارح عن الكثيرين ، لا في الذهن فقط (١١) كك

(١١) برهان هو ان شئنا هو الكثيرين ، بقدر هذه الحقيقة
 اي من جهة انه هو محرم عن شئنا هو كك في شئنا هو مدانه
 في حارح من هو موجود في شئنا هو كك في شئنا هو مدانه
 و٢٠٠ هو موجود في شئنا هو كك في شئنا هو مدانه
 او الكلي من موجود لا في شئنا هو كك في شئنا هو مدانه
 عن الكلي لا في شئنا هو كك في شئنا هو مدانه
 الكلي من شئنا هو كك في شئنا هو مدانه
 حارح في شئنا هو كك في شئنا هو مدانه
 اعني حارح هو موجود حقيقة في شئنا هو كك في شئنا هو مدانه
 الكلي ما من شئنا هو كك في شئنا هو مدانه
 اي الحبوب هو شئنا هو كك في شئنا هو مدانه
 حبوب محمولا على شئنا هو كك في شئنا هو مدانه

وما القول اني هو كك في شئنا هو مدانه
 شئنا حارح عن الكلي و٢٠٠ هو كك في شئنا هو مدانه
 هو موجود ذهني فقط فصحيح رجحان شئنا هو مدانه
 وبك كانت مسئلة الكلي من مسائل العبدية الشديدة لاعتلاق حتى
 ثابت فيه مذهب لا يفسد و٢٠٠ هو كك في شئنا هو مدانه
 المذهب الصحيح فيه وهو مذهب ارسطو وقد ثقله ابن رشد (في كتابه
 في ما وراء الطبيعة مقالة ٢) وابن سينا في (كتاب فصل في تحقيق لمي
 الكلي) وقرّر هذا المذهب القديس توما (في مدانه في موجود و٢٠٠ موضع

صورة الحيوان معرفة عن جميع المنحصرات والمبوغات لان الانسان

لا فرد وحده بل وهدا قيدا بقول " تعددها عدد لا صورة " اذ يصح
 ان يقول ان سقراط والبطون انسان حقيقة وان كانت حادثة سقراط غير
 انسانية البطون لاكتسابها في كل واحد بصورة شخصية وعراضة المتخصصة .
 وما يورد على هذا من ان الانسان مبعوث في مدعى هو غير الاحاط
 بمراد في الاعيان ، لانه في العقل مجرد عن الحسيات والذاتيات ، وفي الاعيان
 مكملة بها فتنوع الطائفة بينها ، ومن ثم ينبغي صدق قوله في مدعى على .
 في الاعيان وهذا لا يستقيم لضرورة ان يكون المعنوي على
 صورة واحدة بل صورة اخرى ، فلا ضرورة في ان يكون شكله
 سقراطا وهدا وكذا ، وشكله وانما هي تامة لهية غير ، وكذا
 صورة نفس مدعى في العقل لانه العقل غير مادي فيجب ان تكون
 صورة واحدة ، بل صورة معونة لدرث بها موضوع الخارج ، وهذا لا يقتضي
 انه يكون موضوع العقل في العقل هو الموضوع الحسي ، بل على ما يقتضي
 صورة واحدة كما في الانسان من شخصات مع بقا . كون موضوع المعنوي
 هو هو ، اي صورة واحدة كك هو في كل شخص شخص . الاعيان .
 وانما ان هدا صورة واحدة ، اي لاجل ، انما فكون . من جهة واحدة
 في الاعيان في حالة الشخصات متعددة بتعدد الافراد ، اي غير واحدة بالتعدد
 ولا كان سقراط نفس البطون ، وانما نفس انت سقراط ولا غير .
 وهذا محال لوجوب وجود الشخصات وتعددات في شي واحد ومن جهة
 واحدة ، اذ يكون الشئ الواحد كل واحد واحد وتعددا ، وصلا
 وذلك كما قال من رشد ، ولا ينبغي . في هدا من محلات الفيضة
 هدا من جهة وجودها في الاعيان ، وانما وجودها في السمع وهي
 حادثة اشياء هي ، وجود مدعى عن كل شخصات التي تحلها متعددة
 وبعدها تصح بدت صاحبه معالجة متعددة لان تعدد صدق على كل
 فرد من الافراد محلا ذاتيا في جواب هدا هو . وهذه معالجة متعددة

واقطوع حيوانات متعددة أعني حيوان اعم المشترك فيه ثم لا تسان
اعم المشترك فيه ثم واقطوع نفسه . فإذا لال لا يكون نفس
الوجود اعم شيئاً خارجاً عن الاشياء . ان تحققة لوجود إلا باعتبار
الدهن فقط ذلك بالأولى .

فإذا كان الله هو وجود اعم مشترك فيه م يكن تعالى
شيئاً آخر سوى الشيء الذي هو في الدهن (م) يعني لا يمكن الله
شيئاً موحود بذاته في خارج الدهن ولا تشاركه سواء ولا مفارقة
لغيره من الاشياء إلا في التصور (دهن) . وكه قد نسين في
ف ١٣ ان الله شيء موحود لا في الدهن فقط بل متحقق الوجود
في طبائع الاشياء . فإذا ليس لله لوجود مشترك فيه بين الكوفة .
وهذا أيضاً التوكيد (وبمعنى انه ابتداءً بسط (كوف))

في الاشياء ، يحسن ان يقال عند معيشتها صيغة بالفرق . يدرش بها
تعلق بالفرق بالحدود . وبها مطبقة على م واحدة في جميعا ،
وهذا يمكن كلفة بسطه . وهذا الفعل ، اي فعل القاطلة على الوجه
المذكور ، هو فعل عقلي لكن مع حسن في الاشياء . ومن ثم عدت
قوله سائر ان الله كان هو وجود اعم الصوري لكل الاشياء .
م يمكن شيئاً آخر عن الشيء الذي هو في الدهن

و . . ذهب الى ان الكلليات معانٍ قائمة بذاتها في
حاج للنفس فلا يتعرض لها (كده) بالادلة القاطلة التي اوردتها
المتقدم والفيلسوفين . وهذا انما هو ان الله تعالى في الوجود
في هذه المسئلة . وعند في تقديره عن الاستدلال في هذه المسئلة
لا بد من دليل ان الله تعالى حق معرفتها ، ان ذلك صرح علم ما وراء
المتقدم الذي انما هو موصوفه وتبرعت او كان كل علم حقيقي .

أنما هو محصر المعنى السبيل الى الوجود، والفساد هو السبيل الى
اللاوجود. لأن الصورة لا تكون حد التوكيد أو طرفه ولا العدم
حد فساد، لأن الصورة تصنع الوجود والعدم اللاوجود. فلو
فرضنا الصورة لا تصنع وجود لن يصح أن الذي قبل تلك
الصورة يعرف به تولد. فإن كان الله هو الوجود الصوري
لجميع الاشياء لم أن يكون تعالى حداً مساوياً وهذا باطل لأن الله
سرمدى كما ثبت في ف ١٥ (١١).

وإن رد على ذلك أنه يدرج حينئذ عن حد الفناء يصح أن
يكون وجود كل شخص من أشخاص الاشياء وجوداً من الوجودات
ومن ثم يستحيل أن يكون توليد وفساد لأنه أن وحد التوليد فلا
يبد ضرورة من أن وجوداً سابقاً يكتسب انشيءاً من جديد،
وحينئذ إما أن يكتسب الوجود لسابق شيء سابق وجوده و

١١ اعلم أن كلام الله في هذا به هو مقصور على تولد شيء
عد لعلامة وهو ان يكون من اللاوجود إلى وجود كالمشي يحصل في اكتفاء
من المخلوقات ولا يشمل اسويد الذي هو في الالهوت والذي هو صدر
سيط كما يدرج في معناه. وبعبارة أخرى نتيجة هذا البرهان صحيحة وقاسية
لأنه أن كان الله، كما يزعمون، وجوده هو الوجود الصوري لجميع الاشياء
فيهم ضرورة أن يكون صدر التوليد يخرجوه من اللاوجود الى الوجود
كما هو شأن الكثير من محاولات التي ترجع على هذا النحو. ومن ثم لا
يكون الله سرمدياً. وهذا قد نقضه في ف ١٥

٢١ لأن وجود الله تعالى به خصيصه معرفة وجود صوري لجميع
الاشياء إنما هو وجود سرمدى

شيء لم يسبق له وجود البتة، فإن قيل الأول، ووجود جميع الاشياء
الموحودة واحد كما هو زعم المذهب المذكور، فليكن الشيء الذي
يقال به يتولد أي يتكون لا يمكنه وجود حديد أو من صلباً
حديداً من ضرور الوجود، وهذا منسوك، وتولد من تحولاً وبغيره .
وإن قيل لشيء أي أن وجود حصول شيء لم يسبق له وجود
تة لم أن يكون ذلك الشيء مخرجاً من العدم وهذا يسمي حقيقة
الكون والتولد . فإما المذهب المذكور ينقص الكون والعدم
نقصاً باتناً . ولهذا كانت استحالته صهره لوصوح .

هذا والتعليم لمقدس أيضاً يدفع هذا الضلال إذ يمتزف أن
الله متسام ومتعال كق يقال في شعبا (عد ١ و ٦ وفي رس
يوس ١٠٠ و ١٠١) يقال أن الله فوق كل شيء . . . وقد نوا أن
الله هو وجود الكفة لكن شيئاً من الكفة لا فوق الكفة .
ثم أن ضلال هؤلاء الصابرين يدفع عما يدفع به حصود عدة
الاصنام الذي يطبقون على الاحشاش والمحارة الاسم الكريم اسم الله
الذي لا يمكن خلافة على عيمه تعالى كما ورد في عد ٢١ من ١٤ من
سفر حكمة ١٠١ أن كان الله هو وجود الكفة فلا يكون قوتنا
« احضر هو موحيد » « صدق من قولنا » احضر هو الله » .

هذا وسي أنار فورة هذا الضلال وسورته انما هي اربعة
امور على ما يظهر اولها سوء فهم بعض الشهادات ، فإما نجد
في اقوال ديونيسيوس هذا الكلام لوارد في ب ٢ من مراتب
السمطة السماوية حيث قال . أن وجود جميع الاشياء هو الالهية

التي هي فوق كل جوهر . فتدووا ان يفهموا بذلك ان نفس الوجود
 بصوري لجميع الاشياء . ثا هو الله . وه يستعملون ان مفهومهم هذا
 لا يمكن ان يصدق على مدى الاعضاء . لانه لو كانت الانوهمية
 هي الوجود التصوري لجميع الاشياء . لكن فوق جميع الاشياء .
 بل من جميع الاشياء . بل شدة . ه . فنقول ان لانوهمية فوق الجميع
 ان الله باعتداده بعينه متميز عن الجميع وقائم فوق الجميع .
 واما قوله : « لان الانوهمية هي وجود الجميع » فقد انما به ان الله
 اوجد في الاشياء بعض الشئ بوجوده الالهي ثم ان ديوبيسيوس
 نفسه يقول في محل آخر ما يعني مفهومهم هذا لتأصل في قول
 (ف) في الاسماء الالهية ليس لله محبة او محاطة بالنظر الى ما
 سواه من الاشياء . كما للقطعة بالنظر الى الخط والصورة الختم
 بالنظر الى الشمع .

والامر الثاني الذي اوقعهم في ورطة هذا الضلال انه هو
 احتلال في العقل ونفس في لذهال لانه لما كان ما هو عام
 ومشتراك اما يكتسب السوعية او التخصيص بزيادة شئ عليه
 وهموا ان « وجود الاله » لانه لا يقلل بزيادة « ليس وجوداً خاصاً
 من وجوداً عاماً ومشاركاً من الجميع . فله يذكروا ان لاه او
 الكلي يستحيل ان يتحقق له الوجود بلا زيادة وكفه يعتبر في
 الذهن من دون الزيادة ، فان الحيوان مثلاً لا يمكنه ان يوجد من
 دون أحد هذين الفصلين اي الناطق ، للناطق وان كان يتعقل
 بدونها . ثم انه اي الكلي وان يُعَبَّل من دون اريادة فانه مع

ذلك لا يوجد بدون قبوله للريادة . لأن اسم الحيوان ان كان لا
يمكن ان يُضاف اليه فصل من المصنوع ، فإنه ليس يكون حياً (١)
وكذا تكون حال سائر الائناء . وما الوجود الالهي فانه يتأتى
عن كل ريادة لا بانتشار لذهن فقط بل وفي الوجود الخبري
بما بل ليس يتأتى عن الريادة فقط بل هو يربط أيضاً عن كل
قضية للريادة . وعليه فمن مجرد كونه تعالى لا يقبل الريادة ولا يمكنه
ب يقبلها يستتبع بالاولى انه ليس وجوداً عاماً بل وجوداً خاصاً لأن
وجوده انما يتميز عن جميع ما سواه بهذا نفسه وهو انه يستحيل
ان يزداد عليه شيء . ولهذا فنشرح في كونه في العلم قضية ٩
عند آخرها : ان العلة الاولى تتميز عن سواه وتتشخص بضرب
من التشخص يسمى قوته حودتها وحيرتها وبقوتها .

واما الامر اثبت الذي نادى بهم الى هذه الفواية انما هو
طهرهم الى بساطة الله . لأن الله لما كان في عية المساحة ذهب
ومهم الى ان آخر ما ينهي اليه تحصيل الاشياء التي تحدث فيها
انما هو الله على انه في عية المساحة اذ يتمتع لنفسه في
تركيب الاشياء التي هي فيها . ونقد طش سهم حدهم في هذه
أيضاً اذ انهم لم يقطوا ان ما يوجد في عية المساحة ليس
بلا بعض اشياء فصلاً عن انه ليس بشيء (٢) وما بساطة الله

(١) وعليه فيكون انه غير متعقل لان اسكلي كالحياوان
مثلاً ان كان لا يقبل ريادة فصل من يكون حياً نفسه .

(٢) ذلك لأن الوجود قيتا طاري على الذات

فإنها نسب اليه نسبتها الى شيء تام كامل قائم بذاته .
ولأن الزرع الذي قد امسك يوقعهم في هذا المصالح إنما
هو وجه التعبير الذي يقول به ان الله موجود في جميع الاشياء .
فهم يفهموا ان الله ليس يكون وجوده في الاشياء كانه شيء من
كل شيء بل وجوده كوجود الله التي لا تفارق مخلوقاته الله وليس
كذلك وجود الصورة ولا وجود الركن في السببية .

الفصل السابع والعشرون

في سبب ليس بصورة جسم

إذ قد بدأ أن الله ليس بالوجود لصوري جميع الأشياء
فيمكنك ان ترى كذلك أنه ليس بصورة شيء من الأشياء .
وذلك

ألا به يستحيل ان يكون الوجود الالهي صورة ذهنية
ليست هي نفس وجوده كما تنبئ ف (١١٢٢) وهو نفس وجود

(١) معنى السببية ان وجود الالهي لا يمكن ان يكون فصلاً
صوراً ذهنية بصورة ذهنية ذاته وهي نتيجة من شيء ذكره في
الفصل السابق في سبب وجود الالهي به يكون وجود انصوري جميع
الاشياء وردت في معنى هذا وكذا يقول سبب وجود الالهي ان كان
ان هو نفس فانه يستحيل ان يكون فصلاً صوراً او صورة ذهنية بصورة
به ، ولا لزم ان يكون وجود الالهي شيء به نفسه مركباً مع غيره وان
يكون كل شيء هو الله وهذا من الاستحالة والفاقة ومضى هذه
البرهان على معنى مقارن اوهي سبب القوة والعقل تأييداً حقيقياً ونسبها

الالهى إنما ليس شيئاً آخر سوى الله نفسه فإذا يستحيل أن يكون وجوده تعالى صورة شيء آخر .

و^٢ أيضاً فإن صورة الجسم بسبب نفس وجود الجسم بل مبدأ وجوده والله هو نفس وجوده فإذا ليس يكون صورة جسم ما .

و^٣ أيضاً من احتياج الصورة للمادة يتألف مركب ما هو كل ما يقاس إلى الصورة والمادة والآخر . إنما هي بالقوة ما يقاس إلى الكل (١١) وليس في الله شيء بالقوة (ف ١٣) ، فإذا

أن محذورات يتأخر فيها الوجود عن ذات غير حقيقياً أيضاً . ولا يقال أن ناسوت المسيح يوحد بالوجود الالهى قد اوجود الالهى هو العمل الصوري للطبيعة الانسانية . لابد من تكرار ان الطبيعة الانسانية في المسيح يوحد بالوجود لاهى . لابد : توجد بوجودها الخاص بها ، لانها صيغة كاملة بمرمها . وما توجد بالافواه لاهى الثانى ان يست الطبيعة الالهية هي المتجسدة من لافواه هو المتجسد . وقد علمت ذلك القديس يوس في رسالته الى اهل ميلبي (عدد ٦ ف ٢) ان قال شدي (المسيح) ان هو في صورة الله حد صورة عد وسوف يحكي شرح ذلك في مقامه ر ش . الله . (١١) وان قيل الصورة هي فعل مكيف يكون بالقوة فتجيب ان الصورة باعتبارها في ذاتها والمقاس الى المادة اتقي صورتها هي فعل ولكنها اذا قيست الى الكل المركب منها ومن اداة فهي يكون بالقوة الى الكل ، والكل عدة الصورة بسلطانى لآخر . كما هو بين في النفس باطار الى المركب الانساني والله ليس فيه شيء بالقوة . ثم لو كان الله صورة جسم لم يكن واحد الوجود بذاته لان المركب ان واحد وجوده فيجب ان هو جزء من لاهى هو .

يستحيل أن يكون الله صورة متحدة بشي .
 وقد ابيض أن ما كان له بدنه الوجود هو اشرف مما له
 الوجود في غيره . وكل صورة لجسم انما وجودها في غيرها . فإذا
 لما كان الله ان هو الوجود متعدي في شرف على انه عنة كل
 وجود كما نبي في ١٣ استحال عليه أن يكون صورة شي . ما .
 ثم هـ يمكن ثبوت هذه الحقيقة من ازالة الحركة (كما في
 ف ١٣) على النحو الآتي :

لو كان الله صورة متحرك ما وهو نفسه المتحرك (مستحيل)
 (١) الاول : لو كان مركباً من اجزاء متحركة (مركباً
 لديه . ولكن كل محرك لنفسه يتحرك وان لا يتحرك
 فكلا الامرين ادناى له في ذاته . وحيث كل ما كان كذلك
 ليس به اديمة الحركة ومواصفاته مستمرة من تنقله نفسه . فإذا لا
 ند من أن يكون فوق هذا الذي يحرك نفسه محرك آخر أو
 يؤتيه الحركة مستمره وثباته ، وعلى هذا لا يكون الله الذي
 هو لمحرك الاول صورة لجسم محرك بدنه .

لا ان هذا مستحيل من لزم من مرجع فائدته الى الدين
 يقولون بانه حركته . بيد انه وان لم يزل ياراه حركته فيجوز
 أن يستخلص من هذه النتيجة من طرد الحركة لهويته وعدم
 احتلاها . لان الذي يتحرك ذاته ، كما أن له أن يسكن ويتحرك
 فكذلك له أن يتحرك بأسرع حركة واطولها . وإذا ضرورة شا كل
 حركة لشيء وعدم احتلاها ، ثم تحزن متوقفة على مبدأ آخر

أعلى يكون غير متحرك لئلا يكون حراً من الجسم الذي يحرك نفسه كأنه صورة له .

وإن في آيات الكتب المقدس تقوم شهادة لهذه الحقيقة فقد قيل في عد ٢ مر ٨ : فقد جعلت حلاك فوق السماوات . وفي عدد ٢٧ و ٨ ف ١١ من سفر ايوب : هو أعلى من السماوات شدا تفعل . . مداه أطول من الأرض وأعماق من البحر (الآية) . وهكذا تدرك على عروشها صلاة الخوارج الذين كانوا يرمون أن الله إنما هو نفس السماء أو أنه أيضاً نفس العالم بأسره . وبما على هذا كانوا يصلون عن عادة الأصنام يقولهم أن جملة العالم هي لله لا من جهة الجسد بل من جهة النفس ، كما أن الإنسان يدعى حكماً لا بجسده بل بنفسه . وعلى هذا التفريق كانوا يبنون معهم ن إدا المصادرة الإلهية للعالم والسر الحرائق هي في مكانة من الصواب . وقد قل الشرح في ك ١١ من الأميات : وهذا مع كل موضع غرة لحكماء قوم لصائين القائلين بأن الله صورة السماء .

الفصل الثامن والعشرون

في كمال الله (١)

(ملاحم ٢٠٠)

١

ولئن كانت الأشياء التي توحد ونجها اكمل من التي توجد

(١) بعد زبد سامطة الله التي يمكنها أن تعرف أن الله ما هو

فقط، والله الذي ليس هو شيئاً آخر سوى نفس وجوده هو مع

عني قد . بعد اليه المدارك الانسانية ، انتقل الى بيان . به شيء . هو . و . هو على قوت بعض وهو أبعد من كونه تعالى . فبحث أولاً عن . بالان في الحلة لا في هذا الفصل وما بعده . ثم عقد الفصل ٣٧ على . كماله . ونهيماً لم يبعثي . من حدث يستطرد لي وضع بعدت لايه

أ . كمال في الله هو الله فقل كمال شيء . دائماً ، ي . د بلغ الحد الذي من به . انتهى انه حيث لا يخرج في حرج بعضهم به ويرد بعضهم على . وسكن لمعني القول الى اصطلاح الفلاسفة هو هذا والكم على . عدم . كماله . مالات وأما كمال بالإضافة . ولأول ما حصل في الكم . كمال في الكيف . كمال في الصية . كمال في حيز . كماله مثلاً بوصف به كمال . استتم كل حيزه ، والدائرة هي كلمة الشكل لأنها لا تقل الزيادة والنقص . من حيث شكلية . وهم حيز . و . كمال في الصفة . كمال في القوة . فبقية كمال . لا يوتنه شيء من قوة نبت الصفة لضعف . فيل . لم يبق كمال . منقصه شيء . من لشروط اللازم لأحد . و . كمال . يطر في العدم يخص للشيء . دائماً بلع . به حسنه ، ولاسار يكون كمالاً به كمال اذا بلغ العادة .

و . كمال في الحيز يكون على موجد كمال في جميع لأحسن . وكمال في حيز معين محض . ولأول . كان لا يوصفه شيء من حوزة وخيرة ولا يوصفه شيء في حيز من لأحد من جميعها ولا يضاف اليه من الخارج شيء . من الأشياء . وهذا هو المقصود في هذا الفصل . ولكمال به كمال . هو كمال . مصق . و . كمال . لأصافي معاً . و . كمال . مطلق . ولأنه لا ينقصه شيء . به هو . ويمكن ان يكون به . ولأنه يثبت مداته جميع كمالات على كل واحد . و . كمال . لأصافي

ذلك بوجه الإطلاق الموحود الكامل الذي لا يفوته شرف جسر من

فلانه لا يمكن ان يضاف اليه شيء خارج ولا يفصله شيء غيره . وانما
يضرِب صفحا عن الكمال الاضافي شبه تعديلي لا لئلا يدخل في فهمه .

وآ صدر المائق برهانه هو . بلص " شرف " " ولفصل " لامه " وصف

الكمال وانكمال مثله الوجود . وقد مثل بالحكمة التي و كانت

مداتها كالأ فلا يكون . لا . كالأ ب . ب . يوجد بها حكمة . وعل

كان التدوت في الشرف والكمال مستندت في شرف الوجود ود حانه .

وآ كمي مهم كيف ان كان الشيء او شرفه حاصل عن وجوده

وكذا التدوت في اشرف والكمال منه التدوت في شرف الوجود ودرجته

يجب أن تعلم ان كمال الشيء حاصل له من صورته . لا . صفة شئها

التكبير . وقد التكبير لا يتم في د . تدوت منفصلة عن شيء . بل د

انحدث به تحاداً بعبية وجوده . كما ان حكمة لا تكون . كالأ لا لايصال

لا د حخته ان يكون حكمة ب . وحدث لانها ليست تكون صورة له

لا د عطية هذا وجود حكمي على نحوه . يسوق بصورة ب . يعني وجود

وهو حس قول ان . كل شيء شرفه يحصل ب حسب وجوده

وعلم انصار الصورة كالحكمة مثلاً و انصه وحدث كل رتبة في كمالان

كمال ذاتي . وهو يدعي ب . ب . وكذا تدركي يتفاوت بة وعبارة

اما لاختلاف صلاحية القوس . كالأ يكون قد صاع حول درجة من

رفع و وضع من ب . و . لا شرف في ذاتها . متصدة عن كل قد .

وصورة كالبض مثلاً . ب . لم يست نقل ردة او نقص في

حد قسم لأن ذات الشيء . ان تقوم ب . هو ب . تغيب ولا متعدي . وعل

فلا تكون انبسية مفضة . كمال . ب . حصة في وجود خارج . ولا انبسية

في موضوع . كمال . ب . في موضوع . ب . لا كل شئ ردة . ب .

حد انبسية لا تدوت ولا وقي .

واما باعتبارها التالي ي . ب . حيث هي محدودة ومعددة عن كل موضوع

الاحساس ايّا كان ذلك الجنس لان شرف كل شيء وفصله له

او محل هي حيثن اكمل من كل بيض في موضوع اد لا يعضها في ذاتها
شيء من فصيلة البياض ولوجود البياض عدم الحصارها في درجة من درجات
البياض وقد تكون ايّ في موضوع شد منها في موضوع آخر لتفاوت
المحال في صلاحية قبولها

ولهذا قال لاق ومع القول ب البياض اد انفسه معارفاً فلا يمكن ان
يفوقه شيء من قوة البياض ولكن هذا البياض قد يتفاوت شدة او ضعف بحسب
تعدد المحل الذي يحمله

وذا اعم بياض ما قده في البياض صادق على الوجود ايّ مع
فرق ب وجود اعم من البياض ولهذا يرى ب ان قد ورد مثل البياض
اثباتاً للقضية التي نحن في صددنا من الوجود ب شدة من جهة هويته
وحقيقته اشاملة العامة به يتناول بسمل كل مراتب الوجود وكذا انه بحيث
ان تلك المراتب والكمالات تنسب متلازمة حتى ان الثانية منها لا توجد
بدون الاولى ولا الثالثة بدون الثانية والاولى وعلى هذا فالوجود يتضمن
الحياة والحس ولينطبق مثلاً ولا يوجد حس بدون حياة ولا حس بدون
الحس والحياة ودون لا مانعة من العمل لان كل كذا من هذه الكمالات
يصدق عليه به وجود

هذا ما نشر وجود مجرد ومعارف وكذلك قوت حياة فيها د
اعتبرناها في حال مجردة وبعضها عن كل محل فيه ول مفهوم كل مراتب
الحياة ودرجات وكمالاتها كالتبعية والحسية والحسوية اسطفاً وبعبارة
قالت بين لوجود مجرد واجبة في حال انفسها من ايّ الوجود اكمل
من الحياة شئونه كل صوب من ضروب الوجود والحياة من ضروره

واما اذا اخذنا الوجود بمعنى نشق اي الوجود واحدة معناها الاشتغاف
كقولنا الحية فالوجود اقل كمالاً من الحية لان الموجود حيثن لا يرد
به الوجود المطلق العام والمتضمن لكل ضروب الوجود انما هو مقصور المنى

يكون له بحسب وجوده . أهمي بحسب الصورة المتعددة به في
الوجود والمطية اياه الوجود . فلا شرف للآثار ولا فضل له
من حكمته ما لم يكن بها حكيماً وكذا هم حراً في ما سوى
ذلك من الكمالات .

فاذا بمقدار ما يكون للآثار من الوجود بمقدار ذلك يكون لها
من الشرف . لأن الشيء يقل انه اكثر او قل شرفاً بحسب ما يكون
مقصوراً وجوده على رتبة معينة من اشرف رتبة او وصيفة . ودا
ان كان شيء به من الوجود كل قوة الوجود قل يقصه شيء من اشرف
الذي يصلح شيء ما . ونكس شيء الذي هو نفس وجوده
فيثبت له الوجود ~~بمقتضى~~ ما في معنى الوجود من لغوه . كما

في صرح من وجود وهو مجرد حصول في الخارج وهذه هي حركات
الوجود واما الحكي فبما تتضمن وحدانية وادة وهي حقيقة . ولهذا قال
مثنى في هذا هذا . لا شيء في وجوده ونجبا هي كمال من
في الوجود فبما يوجد غيره . في الوجود . وجوده تعالى حضور في
في حصول وجود . هذا صحيح . في حكي حصوله به الوجود
لعدم رتبة به . حال في محال ويكون به ضرورة كل وجود شكل ما
فيه من الحقيقة الوجودية بحيث لا يكون شرف او ~~حكمة~~ من في حقيق
كل . والله كما قال عاش هو نفس وجوده وليس وجوده حالاً في ذاته
لأن ذاته هي نفس وجوده لانه واجب الوجود . ود . به كمال التكامل
المطلق وهذه هي نتيجة الوجود الاول . ثم مستخلص ما استخرج ضروري
ان به لا لغوه شيء من الكمالات . فيثبته . عطف من القول

وهو يعنى من ثم يرد . هذا . في حكي ثبت كون انه كمال
كونه واجب الوجود . وجعه في كنهه حقيقة شيء . ح . في الاتينية .

لو واحد بيض معارق قائم لما امكن ان يعوته شي من قوة
البياضية فان شيئاً ابيض لما يقصه شي من البياضية لنقص
في قابل البياض الذي لما يقصه بحسب حاله من القبول وعسى
ان لا يقله بحسب كل ما فيه من قوة البياضية

فأفقه إذا الذي هو نفس وجوده بعينه كما ثبت في ٢٢ هـ
الوجود بكل ما نفس الوجود من القوة . وإذا يستحيل ان
يكون تدلي حلاء من شرف من الاشراف التي تصح لشي من
الاشياء . وكل شرف وجمال انما يكون للشي بحسبها هو موجود
فكذلك كل نقص انما يلحقه من جهة ما ان له ضرراً من
اللاوجود . وعليه فكما ان الله له الوجود وكل الوجود (١) فكذلك
يتبين عه لللاوجود وكل لاوجود تدنياً بعيداً من شي . انما
يتنزه عن اللاوجود بتقدير ما يكون له من لوجود . ويستج من ثم
ان الله برآ من كل نقص . فإذا هو كامل بكل نوع من الكمالات .
وأما الاشياء التي توصف بانها موحودة فقط فيست ناقصة
لاحد نقص في نفس الوجود المنطبق لأش ليس له الوجود على حسب
كل قوته لوجودية بل انما هي مشتركة في الوجود اشتراكاً على
قدر مخصوص وفي غاية من النقصان .

(١) قوله " ان الله له وجود وكل وجود " لا يريد به كل لوجود
معناه الصوري بل هو في الاشياء والا تكن الله انساناً وقرساً وقد نقض هذا
في ما تقدم . وانما اراد بعونه ذلك ان الله له الوجود وكل الوجود على الوجه
الافضل فتتبعه .

٢٠ أيضاً ان كل ناقص لا بُدُّ من ان يصدر عن كامل
 فان رزعة تصدر عن احبوان او عن السات. فإدأ يجب ان يكون
 الموحد الاول في عاية الكمال. (مم لانه العلة الاولى للجميع) وقد
 تنس (ف ١٣) ان لله الموحد الاول. فإدأ هو في عاية الكمال.
 ٢١ أيضاً ان كل ما هو كامل فإدأ هو كامل من حيث انه
 بالفعل، والناقص إنما هو ناقص من حيث هو بالقوة مع عدم
 الفعل (١).

فإدأ ما ليس بالقوة من وجه من الوجودات هو فعل محض
 وقد يجب ان يكون في آخر عاية من الكمال. والله كذلك كما تبين
 (ف ١٦) فإدأ لله في عاية الكمال

٢٢ أيضاً الشئ، انما يفعل بحسب ما هو بالفعل بالفعل (٢) فإدأ
 يتبع نوع الفعل (٣) الذي في الفاعل فيستحيل إدأ ان المفعول الذي
 انما هو يخرج الى لوجوده بفعل الفاعل يكون على حالة من الفعل
 اشرف من فعل الفاعل (٤). ولكنه يمكن مع ذلك ان الفعل

(١) مقصود "مع" ههنا تدل على ضرورة الحاجة لا النقص لا
 يتم القوة من حيث هي قوة بل من حيث يصحبه عدم الصورة، لانه كما
 ان الصورة كمال، فعدمها في ما هي واجبة له وهو صانع لها ناقص.

(٢) يريد الفعل ما يُعَمَّرُ عنه غيره بلفظ (actio)

(٣) "الفعل" هنا هو ما يقابل ما باعرة لا الفعل او الحدث كما في
 عرته الاولى.

(٤) والا كان في مفعول اندي يخرج الفاعل الى الوجود بفعله شئ.
 ليس في الفاعل وهو وجوده بالفعل في رتبة شرف وهذا محال.

الذي يكون مفعول به يفعل الفعل من فعل الذي مفعلة له علة
هي به يفعل، خوراء يكون فعل وقع في حقه ضعف من
من جهة التي الذي يقع هو عليه (١) .

ولكن جنس العلل الفاعلة انما المدح في جميعه الى سده واحدة
هي الله كما اوضح ثم سلف ا و ١٣٠ وعده تدلى يصدر جميع
الاشياء كما هو صرحه في سورة ق و ١٥٠ من هذا المؤلف
فاذا جاب ان كل ما هو من في شيء شيء من الاشياء يكون في
الله على وجه قصص وشرف ثم هو في جميع تلك الاشياء ولا
يمكس. فانه اذا في آخر متي

وہ ایسا کہ جس فہرشیہ فی فقیہہ فی دہ
اخص من اخص یکون وہ کہ فی دہ اخص ہاد

(١١) ثم انظر انك قد تتلمذت على يد من اعدت في اعداءك والاعداء في
مجلس وعينه قد حتى بمجلسك ومن كان مجلسك في قدره ان
ومن ان في انك قد تتلمذت على يد من اعدت في اعداءك والاعداء
وقد وقع على ما هو واقع في مجلسك ومن اعدت في اعداءك
واقع ولا تحدث عنه - يكون صورة في على حسب صورة في هي
للعداء والتي هو مجلسك لا لا يعرفه لا يكون صورة في هي

و ما د کار افعال علی حسب تدریج در عدد و کمال انفعالی
بیتقصه قبول حاصل اثر فعلی بیشتر حاصل علیه قبول اثر بیشتر هر
مشتد لقوه یه م نکاست علیه چه قدرت افعال من شدت ووه می
الامری زنی انصاف فلسف مسکون لایعرب وجود انصاف شرف من وجود
لعمل لاتصل بعمل وجهه

إنه لما استدلل على س شيئاً شديداً أو انقص كمالاً من نه أكثر
أو أقل قرناً من مقياس حسه . وعليه فإن لا يوصف بأنه
مقياس لسائر الألوان ورجل لفصيل قياس لسائر الناس (١).
ولكن الشيء الذي هو قياس كفاية الموجودات فلا يمكن أن يكون
غير الله الذي هو نفس وجوده . وقد لا يتصوره شيء من الكمالات التي
لتي يوصف بها بعض الأشياء والألم يكن هو لقياس عدم كل الأشياء.
ومن ثم كان أن موسى . . . قال الرب إن يشهد وجهه
الاهي أي بحده أحده رب . . . أثبت كل خير كما ورد في
سفر الخروج عدد ١٩ ف ٣٣) "مريد" . . . بهمه بذلك أن فيه كل
كل طسودة وملته . . . وقد دويوسوس (و . . . من كنهه في
الاسماء (الاهية) أن الله موجود وجود غير منكف بكيف
وأن هو قد حر وسق وحرر في نفسه كل "وجود على وجه
الاطلاق وتعرف عن كل خير واختار .

٢

و٦ هـ ثم يجب أن نعلم أن لفظة الكمال إذا أخذت بمعناها
انعموي (٢) واعتبار اصل اشتقاقها فلا تصلح أن تنسب إليه تعالى

١١ لا يوصف قياس . . . لا لون باعتباره اللون الذي هو انعموي في
اللون لا من حيث مادة اللون التي ينتمي إليها البصر وكذلك الفضيل
قياس سائر الناس في حسن لأعلاق

(٢) لأن الكمال عدم يعرف عنه حقيقة (Perfection) من (Fact) و
هو مادة على لاهية ومادة وصاحب شمس لمرتب لفظة "ثم" لأن
النام ما حصل من نفسه وعليه لفظة الكمال معرفة على الله بدل على .

لان ما لم يكن مصنوعاً لا يجوز ان يوصف بأنه تام الصنع كاملاً . ولكن
 لان كل ما يصنع ان يستخرج من القوة الى الفعل ومن اللاوجود
 الى الوجود هو متى صنع فحينئذ يوصف بكل صواب بأنه كامل
 وتام كانه انحر صفة تاماً وبكيفية ، وذلك لعدم تكون القوة
 قد اخرجت بكيفية الى فعل حتى لا يبقى فيها شيء من اللاوجود
 بل تكون قد استحكمت ملء الوجود . فادأ يصح من قبل
 التوسع في معنى اللفظ ان يوصف بأنه كامل لا الشيء الذي
 يصيرورته يبلغ الفعل تكامل فقط بل ايضاً الشيء الذي يكون
 بالفعل الكامل بلا صنع صانع التامة . وهذا المسمى نقول ان الله
 كامل على ما ورد في (عدد ٤٨ ف ٥ من متى) حيث قال : كبر
 كاملاً كما ان اناكم السماوي كامل هو (الآية) .

الفصل التاسع والعشرون

في مشبهة

الحرية

أ . ومن تقدم يمكن ان يفترا ان الاشياء كيف يمكن ان
 يكون فيها شبه بالله ولا يمكن .
 فان المفعولات التي لا تساوي عللها بل تنقص عنها لا تشترك
 معها في الاسم واحقيقة وكه لا تد مع ذلك ان يكون
 بينهما شبه جامع ، لان من طبيعة الماعل ان يفعل شيئاً به اد ن
 يصير اليه الشيء وعلى الخلة حصة مع قطع النظر عن كل حانة . فنة
 ولهذا قال الماتن ان الكمال يقال على لغة بوس .

كل «عن» اما يعمل من حيث هو بالفعل (١) وعدد كالت الصورة التي في المفعول انه توحد في عنته التي تفوقه ضرباً من الوجود. ولكن بحسب وجه مختلف وحقيقة مختلفة ولهذا السبب تسمى العلة علة باشتراك الاسم و الشمس بسبب الحرارة في الاحسام السعوية عاملة فيها من حيث هي بالفعل.

فلا ندأ إذاً من ان الحرارة استويدة عن الشمس في الاحسام يكون فيها بعض الشبه بقوة الشمس السعوية التي عنها تنسب في هذه الاحسام الحرارة التي من احاطة توصف الشمس بأنها حادة وان لم يكن وصفها كذلك باعتبار معنى واحد في حقيقة واحدة (م في الشينين) وهكذا يقال ان للشمس شهاً ما بجميع تلك الاشياء التي توحد فيها آثارها واكسها مع ذلك تكون مهيئة لجميعها من جهة ان تلك الممولات لا تملك تلك الحرارة على نحو ما هي في الشمس.

(١) يعني من حيث ان له «عن» ما يوحد في مفعول والا يتبع ان يفعل ما هو شبيه به وطيه فكان من الضرورة ان يوحد في مفعول شبه صورة لعن وثره مشاركة، ولكن هذه المشاركة في الصورة تعدت وتشككت تشككت اوجهها كالت تكون الصورة في الفاعل والمفعول من نوع واحد وفي درجة واحدة كما هي في المساويات كالتشابه الابعدي ومن نوع واحد ولكن لا في درجة واحدة كما بين الاسطر ولا تشككت بياضاً او من حسن واحد لا من نوع واحد كالحرارة التي تولدها الشمس في الاحسام السعوية وعلى هذا الاثر تكون المشابهة بين العلة كالشمس والمولود على حسب نوع من التشكيك.

والله ايضاً كذلك (١١) انه يؤتي الاشياء جميع كالاتها وهد
يكون له تعالى شبه بجميعها وجماعه لها معاً. لهذا نرى ان الكتاب
المقدس يذكر تارة الله بين الله وخليفة يد بقل (عدد ٢٦ و ١
من سفر التكوين) :

فلمنهم الانسان على صورت ومثله. وتارة يعني الله كـ
ورد في عدد ١٨ ف ٤٠ من اشعيا فمن يشبهون الله واي شبه
تعادونه به . وفي عدد ٢ مر ٨٢ اللهم من شبه لك . ووفق
هد ما قاله ديوبسيسوس في الاسماء الالهية ب ٩ هذه الاشياء
بشبه الله ومثله . اما كونها مشبهة فلا بد ان لا
يكون مثلته على وجه كمال كما هو حال فيها وما عديتها له من
حجة ان معمولات تحيط انتفاصاً عن عدم . واعتبر هد الحو
من الله يكون القوي من الحقيقة شبيهة بالله اولى من عكسه
ادله ان شيئاً انا هو شبهة شيء . آخر دا حصل على صفته
وصورته . ومن ثم لما كان ما هو في الله انا هو فيه على وجه
الكمال وليس يوجد في سائر الاشياء الا على نحو من الاشتراك
فمن كان ان ما يعتبر وجه شبهة انا هو في الله تعالى الاطلاق

(١) قوله كذا في غير من بين الشمس والاجسام العلوية وبين الله
والخالق من مشبه ولامشبهة مع وحدة مع مشبه لان صورة الحرارة التي
للشمس وانما تكون مثلاً في الاجسام . عنه يرد فهي مثلاً حساً واما الصورة
التي في الخالق والتي يقال من علم ان شبهة به فليست مثل الصورة التي في
الله مثلية الحس ولا مثلية النوع . وعليه شبهة بين الله والخالق يكون
بحسب هذا النوع من التشكيك . (راجع خلاصة ج ١ ص ٤ و ٣)

ونس كذلك في الحقيقة. وعلى هـ تكون الحقيقة هي احصاء على ما هو خاص بالله (١).

ولهذا يقال كل صواب ان الحقيقة شبيهة بالله . ولكنه لا
خبر اقوى ان به حصل على ما هو حقيقة ولهذا فلا يلحق ان
يقول الله شبيه بالحقيقة كما لا يقوى ان الانسان سيكون شبيهاً
صوريته من استخراج ان يقال صورة الانسان نقشه .

وأما أن لا يكون تصور بان الله يشبه بالخلق قولا من
قول المير الخفي «لاولى . لان الله اسم دال بالوضع
على حركة فى الله ولا يصدق لا على لى أحد من غيره
لا يكون له شىء . وحيث تأخذ من الله ما يحلها شبيهة به
لا مكس . و«ليس لله هو الله حقيقة» الصحيح لمكس

الفصل العشرون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَوَمَنْ يُنْفِقْ يَنْفِقْ يَنْفِقْ - صَرْفِي - الْأَمْنِ - أَيَا يَصِحُّ أَنْ يُجْعَلَ
عَلَى اللَّهِ تَرْبِيَةٌ - لَا يَصِحُّ - يَجْعَلُ عَلَيْهِ وَاحِدَةً وَأَيُّهُ يَجْعَلُ عَلَيْهِ
وَعَلَى - تَرْبِيَةٌ - لَا يَصِحُّ - وَاحِدَةً - كَأَنَّ كَأَنَّ فِي الْخَبِيرَةِ أَيْ
وَأَيُّهُ يَجْعَلُ عَلَيْهِ وَاحِدَةً - عَلَى - هُوَ حَسْبُكُمْ - لَا يَرْبِي
عَلَيْهِمْ وَاحِدَةً - عَلَى - هُوَ حَسْبُكُمْ - وَاحِدَةً - هِيَ وَاحِدَةٌ
يَجْعَلُ عَلَيْهِ وَاحِدَةً - عَلَى - هُوَ حَسْبُكُمْ - وَاحِدَةً - هِيَ وَاحِدَةٌ
وَعَلَيْهِ فَلَا تَكُونُ دَلِيلٌ شَيْءٌ بَدِيٍّ خَبِيرَةٍ مَوْرَةٍ وَاحِدَةً - عَلَى وَاحِدَةٍ
كَأَنَّ بِلَ مَسْتَعِدَّ لَهَا .

يجب ان يكون في الله ولكن بوجه آخر الفصل واشرف كثير اكل
ان كل الاسماء التي تدل بالاصلاق على كمال لا يشوبه نقص تحس
على الله وعلى سائر الاشياء كاخبريه مثلاً واحكامه ولوجود
وما شاكلها .

و٢ وانما ما كان من الاسماء يدل على مثل تلك الكمالات
مع وجه خاص بالحققة فهذا لا يقبل على الله الا على سبيل
التشبيه والمحار الذي به يطلق عادة على شيء ما هو لشيء آخر .
كما يقال عن رجل انه صغر لموجود عقده . ومن هذا القبيل
كل الاسماء الموضوعه للدلالة على نوع شيء مخلوق كالانسان
والحجر . لان كل نوع من الانوع يستمر الوحد الذي يخصه
من الكمال والوجود .

ومثل هذا ايضا كل لاسماء التي تدل على خاصات الاشياء
المتنوعة عن المادي الخاصة بانواعها فلا تقبل على الله الا
على سبيل المجاز .

و٣ اما ما كان من الاسماء دألاً على مثل تلك الكمالات
على لوحه الافضل الذي يليق بالله هذه لا يقال الا على الله
وحده مثل الخبر الاسمي والموجود الأول وما شاكل .

و٤ أما قولنا ان بعض هذه الاسماء المذكورة انها يدل
على كمال بلا نقص فيه فذلك انها هو باعتبار الشيء الذي وضع
الاسم للدلالة عليه . واما باعتبار وجه الدلالة والتعبير فان كل
اسم لا يخلو من نقص . لان الله نعت بالاسم عن الاشياء على

حسب ما ندرسها . وحقل . وعقدا الذي يستمد مصدر معرفته
من احواس لا يتجاوز لوحه الذي تكون عليه الاشياء المحسوسة
التي لصورة فيها شيء واحد لصورة شيء آخر لتركبها من المادة
ولصورة . واصورة تلعق في هذه الاشياء بسيطة ولكنها ناقصة
لانها غير قائمة بذاتها .

وما حاصل الصورة قائم يوحد قائما بداته كنه غير بسيط
بن مقيد بحبيبة . فيحصل عن ذلك ان عقدا اذا عر عن شيء
قائم بداته قائم يُعبر عنه اسم عيني . واذا عر عن شيء بسيط
قائم يُعبر عنه لاء يدل على ان الشيء . هو . بن على انه ما هو به
وعنى هذا فكأن اسم بقوله اتا فيه من حيث وجه لتعبر
نقص لا يليق بالله . وان كان شيء المدلول عليه بالاسم تصح
نسته الى الله على افضل ما يمكن من الوحد كما يتصحح ث من
اسم الجودة والجيد .

فإن اسم الجودة اسم . ليس قائما بداته . وأما اسم الجيد فاسم
لما هو مقيد ومتص . واعتبر هذه لطيفة لم يكن من الاسماء
اسم يليق بنسبه الى الله . وتما سبق نسته الى الله تعالى من جهة
الشيء . الموضوع الاسم بدلالة عيه . ومن ثم ذهب ديونيسيوس
(في عده ف ١ من الاسماء الالهية) الى ان مثل هذه الاسماء
يحتمل حمها على الله وتعبها عنه . أما حم . واعتبار حقيقة الاسم
وأما سله . واعتبر وجه لتعبر بالاسم .

وه . أما ما هي عليه هذه الكمالات في الله من غبة السمو

والشرف وينعذر علينا ان نضع للدلالة عليه اسما غير التي تتصن
معنى السلب كقولنا الله سرمدي (١) وغير متدم او بضاً معي
إضافته الى ما سواه كقولنا ان الله هو العلة الأولى او الخير
الأعظم . اذ بتحليل أن معنى الله هو وكما نعلم ما ليس
هو وكيف نكون نسبة الأشياء إليه كما تقدم ف ١٤ .

الفصل الحادي والثلاثون

في ان كمال الله وتعدد اسمائه لا يتافض بساطته (٢)

ومما قدمناه يتبين لك ايضاً ان كمال الله وكثرة الاسماء الصمولة
عليه لا تنافي بساطته .

(١) اعلم ان لفظ « سرمدي » موحى بعد « ساب » معنى ، لان السرمدي
مالا يلفظه تغير ولا بداية ولا نهاية دوامه . وكذا في لفظ
« الاعمي » فانه موحى لفظ « ساب » معنى لان المعنى عدم البصر في من
من شأنه الانصار .

(٢) مدار هذا الفصل على امرين الاول ان تعدد الاسماء الدالة
على كمال الله الكثيرة لا يقدح بساطته تعالى . والثاني ، وهو نتيجة الاول ،
انه من الضرورة ان الاسماء التي تقال على الله تكون كثيرة ومتعددة .
اما الاول فقل فيه ان لكلمات موحدة في حقائق معانيها
موحدة في الله على نحو ما توجد استبالات في علمه بقوة مشترك الاسم ،
وبها مع تعددها واختلافها هي به وحدة واحدة القوة التي هي به وهي ذاته .
وانت هذا نوحان تشييل ورد ثلاثة مثله اوب الاشياء الطبيعية كالشمس
التي تعمل في الاحياء الفسلة حرارة وبسوسة وغير ذلك من الآثار لتعدده
والمتنوعة وجميع هذه ورد تعددت وختلعت و هي مع ذلك واحدة في

١ فإب قد تقدم فقلنا ان جميع الكمالات الموحودة في
سائر الاشياء إنما تنسب الى الله على نحو ما ان المقولات توحيد
في عبها المقولة باشتراك الاسم (كما ورد في ١٩) وهذه المقولات
أنما توحيد في عبها باحدية كوجود الحرارة في الشمس ومثل هذه
قدرة لو لم تكن على نحو ما من حس الحرارة لما كانت الشمس
تفعل بفعلها توحيد ما هو شبيه لها .

بدأ بوصف الشمس بأنها حرة بسبب هذه قدره لا لاها
تفعل الحرارة فقط بل لا قدره التي توحيد بها الحرارة هي شيء
مماثل للحرارة صورة . الا ان هذه القدرة التي بها تفعل الشمس
حرارة بها عبها تفعل في الاحياء السفلية آثاراً كثيرة غيرها
كالبوسة مثلاً وهكذا حراره واليوسة وهما صفتان محتملتان
في النار تنسب للشمس بسبب قدرة واحده فيها . وعلى هذا
فكمالات الجميع الموحودة في سائر الاشياء على صور محتملة يجب
نسبتها الى الله بسبب قدره واحد . وهذه القدرة بسبب شيئاً
آخر سوى ذاته اذ يستحيل ان يكون في الله عرص كما انشاء

الشمس وحدة امرة التي في الشمس

ربما انما هي امرة كقوة ملة دانية وبها انما كانت السلطة
الكلية ولا حاجة الى نسبة لها ان التمثيل صحيح فتصح نتائج صحيحا
كما يتضح من ملاحظة التمثيل في ذاته في الماضي . وعم ان حقيقة دهره
عنها في هذا الفصل قد برهن عليها من سبب قوة هـ و ١ فم ١ ك من
اسماء مرجع دلت في ترجمته اللاتينية وجه ١٢١ بحمد في متن وحاشيته
مواند حبيبة

(في ف ٢٣) . وعلى هذا فان الله انما يوصف به حكيم لا
لحرده انه يوحد فينا الحكمة فقط بل لانه من حيث نحن حكماء
نستفيد من تهيئة قدرته التي جعلنا حكماء (١١) .

هكذا من يدعي تسمية تعالى به حجر ويا كان قبل خلق
الحديد لان اسم الحجر يفهم منه صفة معينة من الوجود يتميز
بها عن حجر (كما مر في فصل مقدم) (١٢) . لا ان الحجر
يسمى على انه مادة وذاك من حيث الوجود والظرفية وما

يكون مادة بحيث ما قد يرد من الاعتراض وهو انه
كان شمس يوصف باسمه في قوله به حكيم مثلاً لان الشمس لوحد
بها في هذا الحكمة وتصف به به حجر لانه اتمية موحدة
الكل شيء مادياً هو وهم ذات قوه في لانه من حيث عن
هذه التسمية من انشأ بقوله التي جعلنا حكماء يعني انه يبي
حكمة في حكمه في التي جعلنا حكماء صرح من

دون ذلك من جهة واحدة في تبيين تلك المشبهة
من ان الله تعالى في قوله في جميع واحد هو من
جانب واحد في كل شيء في كل شيء في كل شيء
شأن يوحده في كل شيء في كل شيء في كل شيء
يوضح من على هذا في كل شيء في كل شيء في كل شيء
يخبر قائل هي من حسن حجة يوحده .

(١١) عند صرح الله من احده الذي هو الحجر هو به وجود مادي
ومن ثم فصل بعبارة وقد لا يكون به حجر على قدره كان يحسن
به من في الحجر من الكمال كالوجود والظرف وما شاك
ولا لانه به ليس شيء في المادى لا وهو منسوب عن الله لان هذا

ث کل دلت کما لشاره - ثر الخلائق .

٢٠٢٢
والعقل يدرك بقوة واحدة جميع ما يدركه خوفاً حسناً بقوه
محتصه بل يدرك أكثر من ذلك بل ان العقل كما يسمى ذكراً
أدرك شيء واحد امور كثيرة لا يضطلع العقل السائر على
ادراكها بل يضطلع بكثرة .

وهذه أيضاً السلطة المملوكة فانها يرأسها من قبله جميع
 ما يوجد من ممتلكات في هيكله فكذلك من قبله
 ايضاً فانه يستوعب بوجوده الواحد كل ما في
 الكمال الذي تحصل عليه لانه لا يرى من قبله من جميع
 تلك الكمالات هي فيه على احدى وجهه .

وإن من هذا تظهر جليا ضرورة وضع - كما نرى -
وذلك لاسمها كان يتعدى على ما نرى معرفة صيغة على
آخر غير طريق لا تقبل إليه من مطولاته، وحب ان الاسماء التي
تدل بها على كماله تكون باقية معه، كما ان الكمالات التي
توجد في الاشياء هي مختلفة، واما ما كان في وسمنا ان نتعمق
بمسألة كذا، هي عليه من نضع لها الاسم الخاص بها لك
بمعنى واحد لا غير، كما وقع الوعد به للذين مشاهدونه

الاول على صادق صاحب الفقه في بيان ما من الحقن انه لا يملك
من اهل البيت من حيث هي يخرجها من الوجود لانه لم يزل
ويكون ان يكون في مقامه شي عزم

٦ لان المفعول الذي لا يقل صورة شبيهة من حيث نوعها

لتحدث ما هو متصل ومن مفصلات ما هو متحد وبعد عدم ادرك
وهذا الفعل التركيبي والتفصيلي في الفعل الاساسي دليل صادق بنفسه
فيه لا يمكنه ان يدرك دفعة واحدة وبمفعول واحد الشيء بحملته بل
يحتاج في ذلك الى افعال متعددة .

١ اما الموصلة فان تكون وصفاً للفظ وهو الاصل فيها ، واما ان
تكون وصفاً لاشياء ، وهذا بعد ان التسع . فان الالفاظ لما كانت افعالاً هي
المعرفة بوضعية من تصورات عوارض معقدة ، كانت تحتل الحسوس .
ومواصفة ولاشك وانشكك من مفصلات لمصنوع كما سترى . واما
الاشياء ان عتدت في حد ذاتها وفي خارج عن مدعى ، فهي ايضاً متشعبة
ويستتويطة ولا مشتركة ولا مشككة ، وانه حصل لها واحد من ذلك لان الناس
صطلحوا ان يصور للدلالة عليه شيئاً واحداً في مدعى عاماً ، فالمواصفة في اللفظ
L'UNIQUE - L'UNIQUE
لامر عام مشترك بين الكثيرين على اسوية لغوهم على التورية ، اخرج
اللفظ مشترك ومشكك كما سوف يتضح ذلك

وما انتواطات من الاشياء ، *antiquaria* و *antiqua* فقد عرفها ارسطو
بقوله - لاشياء التي تسمى متوعدة هي التي سب واحد عام وحقيقة الجوهر
موضوع له لاسم واحدة من كل وجه . قال «نفسى» دوماً تقوم بها
هي كذلك في ذات

وقوله «سب» رده لا لاسم فقط بل كل جزء من اجزاء الكلام
كالفعل ومشتقاته مما يمكن ان يوجد فيه التوطؤ اي العموم المشترك به
وقال «حقيقة الجوهر» يريد منه الحقيقة صورة الموضوع في العقل وهي
طبيعة الشيء وهيته وهذا معنى قوله «جوهر» وقد اقر بذلك
عن وجود الشيء احسن في خارج . فان القدس بوم «لما كان
الاعتناء في كل شيء منصرف الى برز صيغته وهيته ثم وجوده» وجب

بالصورة (الذهبية) التي بها يعمل الله على فلا يجوز ان يطلق عليه

ان معنى المصنوع في الاشياء متروكة بكون من جهة حقيقة الطلعة لا من جهة الوجود ، لان الوجود الواحد لا يكون الاشياء واحد من الانسانية مثلا اي ذات الانسان هي معنى اسم مشترك بين بطرس وبوس . واما الوجود اسمي بمعنى له لاسميه ب هو في بطرس غيره في بوس

ثم قال (حقيقة جوهر الموضوع له الاسم واحدة بعينها) مردأ بقوله « واحدة » ان المعنى القريب مفهوم من لاسم المتواطىء هو واحد وعنه في جميع الافراد ، بحيث ان جميع الافراد تشترك فيه على السوية كالحيوان المقول على الانسان والفرس . فالتشابه في جميع حيوان في فوات الانسان حيوان او الفرس حيوان . فتعيب على السواء . هو جوهر مشترك حسان .

وقال « الموضوع له الاسم » للإشارة الى ان الثوابت بين في طبيعة الاشياء بل في اصطلاح الناس على وضع اسم عام لها . على ما في الفصل بينها من جامع الشبه كما قدمنا

وأن قد نرى ذلك قد يقع لك ان حمل الموطأة على ما قامه اربعمائة من صفوف كثيرين يشترك في حقيقة واحدة بعينها . وعلم ان هذه الحقيقة الواحدة في تشترك فيها الكثيرون على السوية ، واعني بها معنى المتواطىء . واما ان يكون حبا و نوعا و فصلا او خاصة او عرسا . لان كل واحد يقع فيه التوصلات كان ضرورة . فكل مرجعه في هذه الحقيقة ليس غير .

وأن لما كنت لا يدرك . هو من الاستنتاج من مطلقاته وحب ان تكون الاسماء او الكمالات التي ينسب اليها هي نفس الاسم او الكمالات التي تصبدها من الخلق . وعليه فكل مثل هذه لاسم تصح نسبتها الى هذه المتواطىء . والاشارة في ما تشكك . فمستند بتوقف حله على معرفة ان ما هو ينظر الى حاله على متوطأة . مشتركة او مشككة ثم

الاسم المستمد من تلك الصورة إطلاقاً بالتواطوء . . إذ لعلنا اخذنا
مثلاً لا نحمل بالتواطوء على النار المتولدة عن الشمس وعلى الشمس .
ولاشياء التي افقه عنها فصورها بعد من ان تنبع نوع القوة
الالهية ، إذ ان هذه الاشياء . مما تأخذ على سبيل التقسيم والتخصيص
ما هو في الله على وجه السهولة والتعميم (كما ورد في ٢٩ و ٢٨)
فمن ادّاه ليس شيء . نحمل على الله وعلى سائر الاعداد حلاً
بالتواطوء .

و ٢٩ ايضاً ان معمولاً . . ان حصل على نوع علته ، فلا يستوجب
حمل الاسم عليه حلاً بالتواطوء . لا ادّاه . كنسب ذلك النوع نفسه
و تلك الصورة حسب نفس هيئة الوجود (لي هي عينها في
العلم) . . من اسم الله مثلاً لا نحمل بالتواطوء على البيت الذي
في صاعه لسان . وعلى الذي في مادة ي في خرج . وذلك لان
صورة البيت لها في كلاً نفس هيئة وجود مختلفة .

وسائر الاشياء . . ان اكتسبت صورة تأمة الشيء بالله (١)

من يحدد حسن من الاحكام خمسة لعمدة شئون به وحلها شمولاً
متساوياً . . لما ان الله هل هو علة للخلوقات بمعنى التوضو قد حان لثان
فيه . انتهى واثته في البرهان الاول والى حيث شئت صفة هذا الخجل
بالتواطوء ان تكلم . الصورة حصة في بطون ومساكن عرفت بالادب هي
بحسب النوع وهي . وجود شبيهة بصورة التي جعلت فيها لغة . وما انه
هل يوحد او يتصور . حسن او معنى . . شقوة فيه به والخلات على
الواء . فقد نقضه بالبرهان الثالث من هذا المعنى

(١) وهذا افتراض محال

• بها مع ذلك لا يكون حاصلة عليها بحسب هيئة وجود واحدة ،
 اد ليس شي في الله ألا وهو نفس الوجود الالهي ، كما تبين
 (ف ٢٣) وهذا يدل بكون في غيره من الاشياء .

فإذا يستحيل ان يكون شي . مقولاً على الله والاعيار
 بالتواطوء .

و ٣ ايضاً ان كل ما يقف بالتواطوء على كثيرين فانما هو
 امراً جنس او نوع او فصل و عرض او خاصة . وليس شي
 'يحمل على الله حمل الجنس ولا حمل الفصل' كما تبين في (ف ٢٤ و ٢٥)
 ولا حمل الحد ولا ايضاً حمل النوع استقوam من الجنس والفصل .
 ولا يمكن ان يعرض لله عرض كما تبين (ف ٢٣) .

وعليه ليس 'يحمل شي' على الله حمل العرض ولا حمل
 الخاصة لان الخاصة من جنس الاعراض .

ففي ادأ انه لا يحمل شي على الله ولا عبر بتواطوء
 الاسم .

و ٤ ايضاً ما يحمل على كثيرين بالتواطوء (١) فهو اكثر
 بساطة من كل واحد من الامرين ، ولو في اعتبار العقل على
 لقيل (٢) . وليس يمكن ان يكون شي أبسط من الله لا حقيقة

(١) قال المتوضو يخرج . نقلاً لاشياء ، لو التشكيك ، لان هذا
 لاحق قد لا يكون سطر من دهره يقول هو عيب بدالته لا على
 طبيعة واحدة في لافرد ان شي عدد صانع كما وف ترى
 (٢) المقصود بالتواطوء بكون احد من لافرد كما تنصح سبب من

وهكذا يكون المحصول عليه حصولاً جرتياً لا حصولاً على قدر كل الكمال .

فوجب إذاً أن لا يكون شيء معولاً على الله وعلى سائر الأشياء .
قولاً بالتواطوء .

و٦ أيضاً أن ما يقال على بعض الأشياء قولاً بالتقدم والتأخر
فإن لمحقق به لا يقال بالتواضع ١١ لأن المتقدم يدخل في حد
التأخر كما يدخل في حد العرض الجوهر من حيث هو موجود .
فإذاً لو كان اسم الموجود يقال بالتواطوء على الجوهر والعرض
لوجب أن يوضع الجوهر أيضاً في حد الموجود من جهة الوجود
يقال على الجوهر (٢) وهذا من الاستحالة وليس شيء يقال
على الله وعلى غيره من الأشياء قولاً سواً في المرة بل قولاً

(١) وحدث من كل ذلك بالتقدم والتأخر في العلم والتقدم على هو
كذلك بالذات من قبل أن يقال على هو كذلك بمشركة ، كأنه مثلاً
قوله يقال على الجسم الذي هو له ذات من قبل أن يقال على
العدم لمحقق ، بمشاركته في حرارة النار وورد بقوله على ما هو كذلك
بالذات ، أن مفهوم الاسم ، كأنه مقول ، هو نفس ذات الشيء نقول عليه
ذلك الاسم ، لا شيء ، جوعه ذات ، معارف به ، صفة تسرع ، لا يكون
القول قولاً بالذات كقول الذات ، سطرط سطر ، والاسم مقول على
سطرط قولاً ذات ، لكن ليس ذلك لأن لاسانته التي هي الذات مدلول
عليه باسم لاسانته هي نفس سطرط ، وبه هي مقولة على سطرط لمشاركته
عنه فهي في حصوله عليه ، ثم لا بد من ذلك على ما لا كل .

يقال عليه وما هو به ذاته كما هو من

(٢) وحدث لأن ما يقال قولاً بالتواضع يصح فيه انعكاس .

ما تقدمه و تشرح ان كل ما يقال عليه تعالى و قد يقال عيوقولاً
بالذات فانه يقال له «موجود» كانه نفس الذات «وحد» كانه
نفس احودة واما ما يحمل على غيره وانه يحمل من قبل اشارة
كما يقال سقراط نفس لا لانه نفس الانسانية بل لانه حاصل
على الانسانية.

وذا من ضل ان يصر شي على الله و لا عبر قولاً متواصلاً

الفصل الثالث والثلاثون

في انه ليس كل الاسماء مطلقاً يقال على الله والمخلوقات قولاً بالاشارة المحض (١)

دراسة ج. ١٠ ص ١٣ و ١٤

ويتضح مما تقدم ان ليس كل ما يُحمل على الله وعلى ما

(١) لاشارة محض هو لاشارة في لاسم فقد كثر - يوضحه ذلك -
ان مدر الكلام في هذا فصل و قد مر في وضع الالهام للمعاني
و استعماله في الدلالة على هذه مصلة كثيرة لاشكال خصوص في
العلم منها : حرف عند اطلاقه «الاشارة» وتشتكث على «حدث»
الحدثات كآية حدث قول «مرحبه» لاشارة وتشتكث هي
«الله» تحت جمع على «ي» من كان تارة لاهيت مدونها بل ان حتم
بورح في كسبية من لا صيل في سائر العلوم (اه) فتفاء عليه يجدر بنا
ان نخلص لك ما يقوله الفلاسفة في هذا الباب فنذكره بنسب للعام
نقول :

١ - الفلاسفة باعتبار وضعه للمعنى و قد ان يوضع واحد بعينه واما ان
يوضع للكثير فالاول هو خاص كطرس و قد «وحل» وما شاكل من
المعروف . والثاني ان يوضع للكثير وحده واحداً او وصفاً متعدداً

سواء يُجْعَل بالاشتراك المحض، كالاسماء، التي تقع مشتركة بطريق الاتفاق. وذلك :

ولاول، وهو ان يوضع الواضع مرة واحدة للدلالة على كثيرين، واما ان يكون مقصودا على مجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع، كالخط ولشب مثلا، ويسمى حينئذ جمع واسما جمعا، وهذا وان لم يكن باعتبار فرد المجموع وحرره، وكذا لا يقال على كل فرد من حرره المجموع، فهو مع ذلك قد يكون عام، بل مجموعا مرة فردا كل وقت وقد لُشب مثلا بـ "و" من افراد الشب

و، ان يكون وضع اللفظ للكلمة وضعا واحدا من وحدان الكثير، ولا يشك فيه وحدان الكثير وحيد واما ان يكون مجموعا للفظ مشتركاً في جميع وحدان الكلمة، شكا كـ "سورية" حيث خصص على كل واحد من وحدان الكثير مشتركة فيه فلا فرق بين "سور" على "سور" كصدق حسن على نوعه وانواع على فردوه، فهو معروف عندهم باللفظ المطابق او متوأم، وقد فرغ من شرحه في حاشية التي علقها على ف ١٢١ وما ان يكون وضع اللفظ مشتركاً يختلف فرداه في الطبيعة ولكن يوجد بينهما نسبة وجامع شبه صدق من جهة اللفظ عليهم وهذا يسمى اللفظ المقول بالتشكيك "و" كما سوف نرى

واما اللفظ الموضوع وضعا معددا، كما يقولون، فهو ان يوضع دلالات واما وضع بالأصطلاح والعرف، فتوسع بانه قد يكون عام مثلا في وضع تارة للمصري وتارة للذهب وتارة على الخبز وهذا - يسمىون المشترك بالاشتراك محض، وقد عرفت - معروفان - نسبة كانت بالاشتراك المحض هي التي اسمها وحده عام ومشارك فيه واما حقيقة جوهر موضوع هي لاسم فهي مختلفة كل لاختلاف

ولمرد بقوله " حقيقة جوهر " ما شرحناه ذلك في حاشية سابقة - اي

١ لان الأسماء المشتركة بطريق الاتفاق لا يعتبر فيها نسبة لواحد منها او قياسه الى الآخر ، وانما حدث بالاتفاق ان الاسم الواحد يعينه قد نسب لاشياء مختلفة من الاسم الواحد الموضوع لواحد من لا يدل على رله نسبة الى الشيء الآخر .
وليس كذلك حال الأسماء المنقولة على الله والمخلوقات ، د ان مثل هذه الأسماء لا يُعتبر في عموم دلالتها ما بين العلة والمعلول من النسبة كما تقدم بيانه (ف ٢٩ و ٣٧) .

٢ وأما نفس شيء فيحمل على الله وعلى المخلوقات حمل مشترك محض .
٣ أيضاً حيثما يكثر الاشتراك المحض فلا تعتبر ثم مشبهة في الاشياء للدلول عليها بتلك الأسماء ، وانما العبرة مقصورة على وحدة الاسم فقط . ولكن الاشياء ضرماً من نسبة بالله كما

٤ لطالع مدلول عليها باللفظ الموضوع تحت جميعها واحدة ، فان معنى العين الموضوع للفاصلة هو غير المعنى المعلوم من نص العين الموضوع للذهب وهذا الوضع قد وقع بالاتفاق مع قطع النظر عما قد يمكن أن يكون بين تلك التسميات المختلفة من النسبة والمثابة . وقد عرف ابن سينا للاشتراك بالاشتراك بعض أنه للفظ الواقع على عدة معاني من بعضها أحق به من بعض كآيات الواقع على أنواع . وعلى لغة البشر والانس .
وهذا ما رده الماتن في هذا الفصل ٣٣ .

وعنه « يمكن من مدولات هذه الأسماء نسبة وقصة ولا مشبهة متطوراتها ، كان أنها بد اطلق على الله وعلى المخلوقات لا تعينه شيئاً من معرفة الله . وكل يستحيل أن يستمد منها برهاناً على شيء . كما يقال على الله ، كما تقدم في بيانه الماتن .

تبين مما قدمناه في ف ٢٩ . فهي اذا ان رؤسها لا تحمل على
الله حملاً من قبيل الاشتراك المحض .

و ٣٠ ايضاً ادخلنا المقصود على كثيرين جهلاً بالاشتراك
المحض ، فلا يمكن ان نتأذى من معرفة فرد من الكثيرين الى
معرفة فرد آخر .

لان معرفة الاشياء لا نتوقف على مجرد الالفاظ بل على
حقيقة الاسماء ومعانيها . ولعلنا ندرك ان يوجد في سائر الاشياء
الى معرفة الالهيات كما تبين مما قيل (ف ٣٠ و ٣١) . فاذا مثل
هذه الاسماء لا يقال على الله وعلى الاعيان فولاً بالاشتراك
المحض .

و ٣١ ثم ان اشتراك الاسم ينقص سياق التبرهن وانتهى
وعليه ف ٣٢ يمكن شيء . يحمل على الله والخلائق الا بالاشتراك
المحض كان من الممتنع ان يذهب به العقل من الخلائق
الى الله . (١)

وشهادات متكلمين على انه تصدع بصدق بقبض هـ .
و ٣٢ ايضاً ان هذا اسماً على شيء يكون غواً راطلاً إن

(١) لان كل قياس يذهب بذهبي صدقته وصحته لا يتلقى فيه
انطوائاً متعدي في حد الاوصاف كما ربيت في منطق وهذا يمتنع في
الاعاطف المقوية بالاشتراك المحض كما لو قلنا كل كائن شئ . وجماع الاسماء
كل ، فإذا سمع قدي أن حد لا وسط في كل لا يتحد معه الطرود
لاستمراره في الكثرة بمعنى . وفي التصريح بمعنى آخر ، وهذا من المقاطعات .

كان الاسم لا يعيدنا شيئاً من المعرفة عن المحمول هو عليه . والاسماء
المقولة على الله والخلائق إن كانت تقول على صريخ الاشتراك
للمحض فليست تعرفنا شيئاً عن الله . إذ إن مدلولات تلك
الاسماء إنما هي معلومة عندنا من حيثية قومه على اصطلاح فقط .
فيكون إذاً قولك عن الله أنه موجود وحده . . . كل
ذلك مما نقوله عليه . . . كل ذلك مما نعرفه .

ون قيل إن هذه الاسماء تسمى الله أنه ما ليس هو فقط
حتى إنه إذا قيل به شيء كان المراد بذلك أنه تعالى ليس من
جنس الخوادم وكذا في غير هذين من الاسماء . فحسب به حينئذ
لا ند أن يكون اسم شيء مقول على الله وعلى المخلوقات
متصفاً على القليل في سبب الأسف عن الله وهكذا لا يكون
هذا الاسم مشتركاً . لا اشتراك المحض .

الفصل الرابع والثلاثون

في باب الاسماء التي هي على الله وعلى الخلائق . نقول على صريخ
الاشتراك .

فإن نقرر ما تقدمه (ف ٣٢ و ٣٣) حصل أن الاسماء التي

(١) تسمى الله على اشتراك
والمرقي يطلق عليه اليونان اسم
وكذلك تسميه اللاتين ولت

المخلص من على وجهه اذ سمة في التشكيك أعني من حيث قياسها
و بسمة في شيء واحد .

الاسم هي في واحد من دواد غير اسم ذبقة و دوحا فيه
و في دواد غير صرفة فيه و في عدد الاول كاصحة مثلا
دواد و دوحا في حبوب و حرة دوحا و في عدد و دوحا دوحا
و دوحا في حبوب .

و عرفوا تشكيك لاسم و حجب به عمل الشيء المدلول به الاسم
على حجبين من حيث نسبتها الى شيء ثالث .

فلو قد اعدنا صحيح و دواد او حرة صحيح فلا يصف احد و دواد
الاصحة لان الاصحة موجودة في العدد بالاصحة و في و او حرة صحيح و دوحا في
الاسم و في عدد الاول و دوحا دوحا و دوحا دوحا في شيء ثالث
محل بالاصحة مثلا و دوحا و دوحا و دوحا و دوحا و دوحا
لانه دوحا دوحا و دوحا في و حرة صحيح لانه علامة حرة و لا أند
في تشكيك حجب من ثلاثة حدود على حجب كما رايت . و اما تشكيك
اسمة فعنه عدد بعد الاول ما يوجد فيه مدلول الاسم وجودا حقيقيا
و دوحا و دوحا و دوحا و دوحا و دوحا و دوحا و دوحا و دوحا
الاول ، كما دوحا في مثل المذكور و دوحا يوجد فيه معنى لاسم و دوحا حجب
بحيث و دوحا دوحا دوحا لاسم و دوحا دوحا دوحا و دوحا
لشكك الاصيل لانه دوحا في دوحا لاسم في دوحا دوحا .

و اما اعلم ان تشكيك اسم عدد و دوحا في كل حجب من حجب
لعل لا يترك الكثيرين بالنسبة الى علة واحدة من اعداد كمن سمح بك من
مثل متعدد من طب الصحيح رسته الى الصحة نبتة الى غايته ، و نسبة الدواء
يه رسته و دوحا و دوحا و دوحا .

و اما تشكيك دوحا بعد عرقه كلبان بتعريف التشككات
قال : لتشككات هي لاشياء اني سمى مشتركا و احققه هي باعتبار

وہذا، نفاستم علی یوہی، وُہم من حیث ہاں کثیرین

[illegible]

ومثل هذا الضرب من لجل التشكيكي يُعتبر تارة أن
الاسم أي رتبة التقدم والتأخر هي فيه واحدة من جهة
الاسم ومن جهة الشيء، وطوراً لا تكون السنة واحدة . فإن
رتبه الاسم تتبع رتبة المعرفة لأن الاسم دلالة المعرفة المعقولة .
فإذا متى وجد الذي هو متقدم باعتبار شيء متقدماً أيضاً في
المعرفة كان هذا نفسه متقدماً باعتبار حقيقة الاسم وباعتبار
طبيعة الشيء . انتهى . كالحجر : لا فإنه متقدم على العرض تقدماً
باطبيعة من حيث أنه عند العرض وتقدم بالمعرفة (١) من حيث
أنه يوسع في حد العرض . ولهذا كان اسم الموجود مقولاً على
الحجر قولاً بالتقدم وعلى العرض قولاً بالتأخر وذلك باعتبار
طبيعة الشيء . وباعتبار حقيقة الاسم .

وأما متى كان ما هو متقدم من جهة طبيعة متأخراً من
جهة المعرفة ، فحينئذ لا تكون المشككات في رتبة واحدة من
جهة الشيء ومن جهة حقيقة الاسم ؛ كقوله الله التي هي في لأسباب
النافذة مقدمة رطوع على الله الذي هو في الحيوان تقدم

ودوحه الصوري في واحد من التشككات وهو الاصيل بها . وكل
الاسم قد اُصنق على عدة ملاقات لها ، أو لثمة لها إليه كما رأيت في بعض
الحجر والموجود في حاشيتنا مقدمة فيكون المراد بقول الله : شيء
متقدم على الله . الشيء . الثالث الذي صور مدون لاسم ثلثه بالاصالة .
وشرح هذا في ما يلي في متن تتبع

(١) يراد بـ " معرفة " معرفة المقبول في معرفة ماهية الجوهر .
بما يلي قوله " من حيث " جوهر رطوع في حد من " .

أنته على المألوف. ولكن ما كما لا يعرف هذه العلة إلا معلوم
كان أن نسميها من معنوها ومن ثم كان ما فيه قوة لشها.
لنقدم باعتبار رتبة الشيء وما باعتبار حقيقة الاسم فلفظة
صحيح يقال على حيوان قولاً - مقدم.

فكذلك إذا كان ما أدى إلى معرفته الله من بحقوقه كان
الشيء مدون عليه بالاسم مقولة عن الله وعلى سائر الأشياء
ثم هو ممدود في الله بحسبه (١) وما حقيقة الاسم مقولة
عليه من مدح أو ذم من الله حتى يستلزم من سائر
حالاته.

الفصل الخامس والثلاثون

في ن لاسم المكتبة التي يقال على ما نسب مفردة (٢)

حرفه من ٨ ١٣ ١٤ ١٥

ويذكر أيضاً مما قيل ن لاسم مقولة على الله من كتاب

(١) أي باعتبار أنه على الأشياء وأما إذا اعتبرنا الوضع فالاسماء
الموضوعة به على هي مقولة عليه من متأخر لأن وضع الاسم شيء تابع
لأدركه كما هو بين وعنده من الاسم مقولة على الله وعن الخلق
وهي مقولة على سبيل تشكيك في حيز سنة الخلق في الله عليها
وهنا كذا في المتن

وذكر هذا على ما بين في حيز سنة الخلق في الله عليها
وهنا كذا في المتن

ولهذا كان ان عفت ، اذا ادرك عن شيء واحد اموراً كثيرة
ولا يكون ادركه كاد ولا رصلاً ولا وئدة لان ذلك الوجود
الالهى البسيط هذه صفته وهو بعض الاشياء بمكانه ان
يشده الله بصور متعددة كما سيجى في ٢٩ و ٣١ .

والعقل يجد تعبير عن صورة له مختلفة اسماء مختلفة بحسب
فيلسوف الى ما وعى هو ، من الاسماء التى يسميها اليه تعالى
م يكن مسمو به اليه من حيث اعتبار واحد من الالهى يست
تصور من دونه ومن حيث معنى شيء ، حذر من كل وجه .
وذلك لان مدلول الاسم ليس واحداً ، بل الاسم يدل على
تصور العقل أولاً وقبل دلالته على شيء المعقول .

والمختلفة شبيهة له فكذلك لا ، في لسانه تعالى وهو حذر ان يفسر له
نظرات متعددة ومختلفة تسمى تلك الاسماء المختلفة في اختلاف
فاداً نسبة العقل اليه تعالى اسماء مختلفة ومتعددة هي دلالات بصواته
تقع صادقة ، وتلك الاسماء لا تكون له دقة وقد يكون من "ولاناطلة"
فان تصور العقل لا يجي ، خلاصاً ولا وئدة دود بصورة على غير معنى
اى خلاص من كل مدلول وهو لا ينفصل هي وذلك لانه كما ان له احوال
الاسم تشبه حاله بكونه متعددة ومختلفة على ما عتبه ومثابه
فكذلك يمكن ان يستحضر في هذا معنى ثبوت متعددة ومختلفة
تكون تشبهه قليلاً ، وهذا منه ، ولكنه حذر ، ويجب ان
تعم حذر ، لانه ، يكون على ما هو ، كانت متعددة ومختلفة فليس
توجد في ما تعدد ، ولا يشترط في ما عتبه عن معنى الاشياء في
عنده ، ولكن مع ، في الشيء .

في سجد سجدتين من التخت - العتبة - العتبة ()

12 213 1 4 5 6 7

وَمَا أَدُمُّ قَرِيبًا بِمَنْجَرٍ لَّيْسَ لِي بِهِ حَقٌّ أَوْ لِمَنْ يَكْفُرُ

١٠ بعد ان كان لا يرى له قوة في نفسه
 في دفعه على هذه الدلائل على شيء واحد وبما ولا كاذبه هو
 عليه بعض مدققة بواقع على ما في كتابه في هذه القوة والخصا
 على صفة ما في كتب والتخصص في القوة على ما يست هي صفة كاذبة ولا
 مقومة عليه عشا وملا مسائل في كتابه في هذه القوة التي بقوا العقل
 على ما يظهر انها تنافي في صفة تعالى في القول ان له هو بخلاف ما هو
 عليه فتكون مدقة كاذبة ومن ثم فيكون كل علم بحث على ما كاذبة
 كان لا بد من حمل هذا في كتابه في هذه القوة على عمومه
 وعلم ان سر الاشكال في هذا هو ان في صورة البطة يتبع
 يكون موضوع في هذه القوة كاذبة في موضوع في كتابه في هذا
 فكأنه مادة هي القوة على ما في هذه القوة في صورة تدحج على
 موضوع وهذا لا يلائم وهو في كتابه في هذا في كتابه في هذا
 موضوع في القوة كاذبة في كتابه في هذه القوة كاذبة في كتابه
 مدقة في كتابه في القوة كاذبة في كتابه في هذه القوة كاذبة في كتابه
 لا في كتابه في القوة كاذبة في كتابه في هذه القوة كاذبة في كتابه
 في هذه القوة كاذبة في كتابه في هذه القوة كاذبة في كتابه
 على في هذه القوة كاذبة في كتابه في هذه القوة كاذبة في كتابه
 يظهر في كتابه في هذه القوة كاذبة في كتابه في هذه القوة كاذبة في كتابه
 في كتابه في هذه القوة كاذبة في كتابه في هذه القوة كاذبة في كتابه

قصته متعقبة بالله مع دلالة على الاختلاف باقحامه حرف آخر
فيه كأن يقول « خيرية هي في الله » لأن في هذا القول
ابصار شارة الى اختلاف نسيب الى العقل والى وحدة يجب
ترجيحها الى شيء .

الفصل السابع والثلاثون

في أن الله خير

١٠٦٠١

ومن كمال الله الذي ورد تبارك في ف ٢٨ قد يستدل على
خيريته تعالى وذلك :

(١) بعد أن بين كماله بخدمته من غير بيان كماله بالتعقيب بحث
أولاً عن الكمالات المتعقبة بآلوه وهو حذرت بعدى ووحديته ولأنه فيه
في هذا الفصل وما يليه وبحث في ١١ قد بينه عن الكمال المتعقبة بعمل
في حيل . قد رتبها لهم ما في في من يقول
أن قد مر في حاشية مقدمه أن كمال كل شيء ١٢ هو كونه على
أحسن حال . وهو ١٣ بوجه ١٤ بوجه ١٥ بوجه ١٦ بوجه ١٧ بوجه ١٨
كل كمال ١٩ بوجه ٢٠ على ٢١ بوجه ٢٢ بوجه ٢٣ على ٢٤ بوجه ٢٥
كل كمال ٢٦ بوجه ٢٧ بوجه ٢٨ بوجه ٢٩ بوجه ٣٠ بوجه ٣١ بوجه ٣٢
بوجه ٣٣ على قصته بوجه ٣٤ بوجه ٣٥ بوجه ٣٦ بوجه ٣٧ بوجه ٣٨
و القوة الطبيعية . لا بعد حسن وجوده في حله بوجه ٣٩ ولا فيه نقص
لا عيبه كما قال ٤٠ هي في تحمل صحتها بوجه ٤١ وخير
يكون . كمال الشيء بوجه ٤٢ على العدة المدة هو لها وهي اما فعله واما ما

أ لأن ما به يكون كل شيء حيراً أنه هي فصيته
الخاصة به لأن فصيه كل شيء هي التي تجعله حيراً وتنصير فعله
حيراً والفصيلة كل من الكمالات بعينه فعندما يكون كل
شيء قد بع فصيه خاصة به فحينئذ نقول إنه كامل كما
يوضح من عدد ١٨ في تصنيفات فإذ كل شيء يكون حيراً

نأخذ منه ما هو كشيء لا يوجد على هذا الكمالات وبعده
نأخذ منه ما هو كشيء لا يوجد على هذا الكمالات وبعده
وهو قابل له قوة خاصة به في القوة بعينه وذلك لأنه
نأخذ منه ما هو كشيء لا يوجد على هذا الكمالات وبعده
نأخذ منه ما هو كشيء لا يوجد على هذا الكمالات وبعده
عن عدم كماله وحده لأشياء فكذلك عكسه في وجود ذلك القوة خاصة
بصية كشيء ويقتضيه معب ضرورة كمال شيء في ذاته وجوده
يحمل (أي وجود تلك القوة) شيء لأن الحجة مقول للآخر وهذا
القدس نوباً كل شيء على ما كان هي مع قوة خاصة به
انتي بها يتسكن من بعد فلهذا لا الصفة تحصل على قايها إذ كانت
مبدأ لا بداء فعلها .

وأي يجب أن تعلم أن بين الكمال والخير فرق لأن الكمال في حد
ذاته هو ما يقرم الموحود وأما الخير فإنه يساوق للوجود ولكن مع سته
إلى ملائمة الشهوة وإملائها على به مشتبه اشتبه بعبارة لا أن ليس
الأساسي لاشتهاء الشيء هو كماله لا مطلقاً كما قد، بل لأن ذلك
الكمال ملائم الشهوة ويمكنها كمال لعدة بعضها .

وعلى هذا قال ابن الكمال ما يضمن معنى المشتبه والخير لأن
احد به مشتبه الجميع والجميع على يشتهي كمال به وب
إلى بها متصح صدق انه هادى لأول والثاني من هذا المعنى .

وعليه فعدم تعدد لدوة من العمل نحل فيها الشر الذي
هو مقاس الخير كما يتضح مما قد عيلسوف في ك ٩ من
الأمثبات ١ والله هو الوجود - عمل لا بدوة كما تبين في
ف ١٥ وقد الله هو خير حقاً .

و ٢٠ أيضاً إن إرادة الوجود والخيرية إن مصدرها
الخيرية ١١٠ ويتضح لك ذلك من ضيعة الخير : من حقيقته في
مصدره من خير كل شيء تنقضي لطبيعته أنه هو عمله ونكاته ، وكل
شيء أنه يعمل لأنه يعمل ، وهو إذا من قبيل الوجود والخيرية
على ما سواه . وهذا كان سواء الكمال أن يمكنه إيجاد شيء
نفسه كما يصح من قول أرسطوف في ك ٤ في الآثار العلوية .
وأن كونه معنى خير وحقيقته شيء صدق ذلك ، فلا حقيقته
خير ذاته مهد وهو أن يكون منتهى ، وما هو منتهى فهو

١ . قول الأشنع وهو خير فليس معه ومشارك فيه غيره يرد
٢ . معنى على قول كثرته : وهو معنى معينة ، وإليهما معنى المادية
٣ . معنى معينة ، فذلك في قول خلاق يصنع ولادة ، فذلك في
٤ . في خلاق مبالا مدغم في . عمل بعض إيجاد الشيء هـ
٥ . أن تقع عينه شيء على في جوهره ، مثلاً ، في الأعداد
٦ . حروب بل لحدوث تجويز في . وكذا العمل يعمل في غيره فضيلة
٧ . معنى أي ، فلا شيء من شيء ، يعني ، صفة لا شقيق
٨ . ويستحيل الشهوة في حصول على امثلة مئة نسبة في أن من مصدر
٩ . ثم علم أن من حيث كانت كماله في وسه خير محض من كونه واحد
١٠ . الوجود ، لا شيء شر ولا نقص ، ثم يصيب في حيث خيرة أنه عمل كل وجود
١١ . حيث مقادير قدم في لعدة

عنية ، ولعنه تحرك به على العمل ، ومن اجل هذا يقال كونه
 لشيء هو كونه حواد نفسه وفيها ، وهذه الاوصية تصليح
 له تعالى قد اثبت في ١٣ ن الله عنة وجود ما سواء ، على
 انه الموحود بدانه الواحد الوجود ، ود الله خير حقا .
 وهذا قبس في عدد ١ مرموز ٧٢ مـ خير به اسرائيل
 لاطهر القلوب وفي عدد ٢٥ و ٣ رهب خير هو لرب الله
 برحومه نفس التي بطشه (اية ١) .

الفصل الثامن والستون

في الله هو الله

والله

ومما قدم في الفصل الثامن والستون في الله هو نفس
 حيرته ، ودين

أ (الوجود هو في كل شيء خير دس شيء ١)

١ . كونه وجود شيء يعمل في ذلك شيء .
 قد سب في الفصل الثامن وهو في كل شيء ينظر منه في سب
 والحمد ، ود شيء صفة وجود يعمل ، وشيئين شيء ، في هو منصرف
 الى حيره ، ود ثم صفة نفس توه منه حيرته في م ٥ .
 في حيرة وهو دس من كمالات في صفة اسم شته هو من
 حيث وجوده نفس ، د . من حيث بشي حيرة لا يكون حيرة ،
 ولا حكمة لا يكون حكمة ، ود كان بعد لشئ في يصدق
 على شيء من حيث في ممكن في شيء ، شوقه ، كان . معنى الخير

الفصل التاسع والثلاثون

في ما من جنبل - يكون فيه شر

وَمَا قِيلَ قَرِيبًا يَتَصَحَّحُ بِجَلَاءِ نَ لَمْ لَا يُمْكِنُ نَ يَكُونُ فِيهِ
شَرٌّ. وَذَلِكَ

أَنَّ لَاحِدَ وَاحِدٍ وَخَيْرِيَّةَ كُلِّ مَا عَمَلٌ بَالِدَتِ (١٧) لَا
يُطَارِحُهُ شَيْءٌ مِمَّا هُوَ حَارِجٌ عَنْهُ، وَفِيهِ كَلٌّ لَشَيْءٍ لَدَيْهِ يُوَصَّفُ
بِأَنَّهُ خَيْرٌ بِمَكْنٍ نَ يَكُونُ لَهُ شَيْءٌ خَيْرٌ عِلَالًا «وَحُدُودُ الْخَيْرِيَّةِ»
إِذَا لَا مَدَّعٍ مِنْ نَ مَا هُوَ عَمَلٌ كَمَا مِنْ الْكَلَالَاتِ، يُجَنَّبُ فِيهِ
كُلُّ شَيْءٍ خَيْرٍ كَمَا نَ مَا هُوَ حَسْبُ بِمَكْنِهِ أَنْ يَكُونُ نَبِصً وَحْدًا؛
وَكُلُّ شَيْءٍ آتٍ يَحْصُرُ فِي ضَمَنِ حُدُودِ حَقِيقَتِهِ نَحْوُ لَا يُمْكِنُ أَنْ
يُقَالَ دَحْوَانُ شَيْءٍ حَتَّى عَلَيْهِ (١٨). وَلَقَدْ هُوَ حَبِيبَةٌ لَا حَرَّ

(١) «مَنْ لَمْ يَكُنْ فِي شَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ مِنْهُ لَا يَكُنْ لَا أَلَا دَعَا
لَا شَيْءَ لَا دَعَا يَدْرِي بِمَكْنِهِ»

(٢) «لَا يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ
كُلُّ حَكْمَةٍ مَثَلًا وَخَيْرِيَّةَ وَهِيَ كُلُّ

(٣) «وَمَا لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ
صِفَتُهُ حَسْبُ مَا مِنْ دَحْوَانُ شَيْءٍ حَرِي عَمَّا كَمَا هُوَ نَ مِنْ مَرِيْفٍ
حَسْبُ يَكُونُ مَعَهُ مَدَّعٍ مِنْ نَ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ
مَعَهُ عَمَّا حُدُودُ كَلٌّ قَدْ مَدَّعٍ مِنْ نَ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ
دَحْوَانُ حَرِي فِي حُدُودِهِ وَلَا مَدَّعٍ هِيَ مَدَّعٍ مَعَهُ عَمَّا حُدُودُ كَمَا
لَمْ يَكُنْ حَبِيبَةٌ فَانْتَهَى دَحْوَانُ وَاحِدٍ شَيْءٍ فِيهِ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ

فقط كما تبين (ف ٣٧ و ٣٨). وذا لا يمكن ان يكون فيه شيء من حيزية . وعليه يستحيل ان يكون فيه شيء من شئ .
 و١٠ عاماً كمن ما كمن ما في لذات شيء يتمتع . يكون لذات شيء ما دم شيء على حده . كما انه لا يمكن ان يكون لاسان الانطق . للاحاساس . ما يصل لاسان . يكون انسان . و لذات الاهيه هي نفس العيزيه كما تبين في الفصل المتقدم . وذا الامر الذي هو مقل لتعير يستحيل ان يكون له محل في الله ما يعلم وجوده تعالى . وهذا محال لانه سرمدى كما في (ف ١١٥) .

و١١ تبين ان كان الله نفس وجوده كمن من المنع . يقبل عليه شيء . بشر كذا . كما تبين ذلك من الدليل المتقدم في الفصل . (ق ١١) . فاد لو جاز ان يقبل عليه شيء قبل عليه لا فانه كما ان يقول بالذات (٢١) ولكن بشر لا يقبل على

هو . وهو لا خير فكم به محل العيز فلا يع من . يكون محلا كمن على حده و شيء .

(١) " حيث قل . وجود لا يقبل شيء لاسمده و ذك كذا " لان الوجود ٣ معنى شيء . ي جرحه . انتهى به . و كان وجوده فلا شيء شيء . يكون هو وجود ي احصوا . و هو وجود القابل يكون رة و هذا احد

(٢) لان ما شره في شيء . هو وجود ذك شيء لشك فيه . وبقدمه شيء . مثله . فخرج . لانه سمده و ذك من فيه شيء . و لا تقدمه شيء . فاد و صبح . قل شر على الله

فالشر اذاً هو في كل شيء قسري وذن طبيعة ذلك الشيء،
من حيث هو شر له، وذن كان في الاشياء امر كنه قد يمكن ان
يكون طبيعياً لشيء باعتد رشي له (١) والله ليس مركباً وليس
يمكن ان يكون فيه شيء قسري او ذن لطبيعة كما تبين
في (١١٩) .

فذن من يمكن ان يكون في الله شر.
٧٢ على هذا ايضا تقوى شهادة الكتاب لمقدس فقد قيل
١ في عده ٥ ف ١ من (س يوحنا لاوي ١) ان الله نور وليس فيه
شيء من الظلام . وفي (١ عده ١٠ ف ٣٤ من ابوب ١) حاشي
الله من الحق وللقدير من خور .

الفصل الاربعون

في ن . هـ هو خير كل شيء (٢)

١٨٠٧٢١

ويصاً بدس م سلف ان الله خير كل خير . وذن .

(١) قول لم . هـ . وذن كان شر في لاشد امر كنه قد يمكن ان
يكون طبيعياً لشيء اي شيء هـ هـ قد مثل عليه الترح فل : دث
كلمة د اعمى و عرج . وان اعمى يكون طبيعياً في من و عرج في . حل ،
لان اعمى ورجل واحد كدث منه حقة . ومع دث و عرج و عرج شر
لامه عده هـ يجب منه حقه

(٢) بعد ن عرج من كلامه على حقة هـ يوحنا لاهلاق حد
د بحث بها من وحن هـ دث اي حقة الدية فقل انه خير كل خير

و ٣٠ يَصَ لَمَّا كُنْ كُلْ مُشْتَهَىٰ اَتَا يَشْتَهَىٰ مِنْ اَحَدِ اَعْدَاءِ
و كَانَتْ حَقِيقَةُ اَجِير وَفِي هَذَا هُوَ مَشْتَهَىٰ وَحِبَالُ كُلِّ
شَيْءٍ . ثُمَّ يَقُولُ لَهُ حَبِيرُ اِمَّا لَا تَدْرِيهِ وَ مَعْدُ لِي اَعْدَاءُ . وَ ذَ
لْفَرْقَةِ اَلْمَعْدُوى هِيَ اِنِّى مِنْ بَسْمِ اَجْمَعَ حَقِيقَةُ اَلْحَبِيرِ . وَ اَللّٰهُ
هُوَ اَعْدَاءُ مَعْدُوى كَمَا سَمِعْتَ ذَٰلِكَ فِي ١٧ مِنْ ٣٠ مِنْ
مَوْصُفَا هَذَا .

وَمِنْ ثَمَّ كُنْ اَنْ اَرْبَعٌ . وَ عَدُ مُوسَىٰ رَوْيَةً بَعْدَهُ وَ لَئِنْ
اِنِّى رَيْتُ كُلِّ حَبِيرٍ اَحْرُوسٌ عَدُ ١٩ وَ ٢٣ وَ فِى عَدُ ١١ وَ ٧ مِنْ
سَفَرِ اَحْكَمَةٍ . عَدُ عَنِ اَحْكَمَةٍ . وَ ذَٰلِكَ هُوَ مَعْدُوى كُنْ صَفْ
مِنْ اَلْحَبِيرِ وَ ذَٰلِكَ مِنْ لَدُنِّى عَنِ لَا يُخْفَىٰ .

الفصل الحادى والاربعون

فِي سَبْعَةِ اَرْبَعَةِ اَعْدَاءِ

حَبِيرِ ١٠ م ١٦ ٢

وَمِنْ قَبْلِ قَرِيبٍ يَسْتَدِينُ عَلَى سَبْعَةِ اَللّٰهِ هُوَ اَلْحَبِيرُ الْاَعْظَمُ وَ ذَٰلِكَ
١٠ لَآ اَلْحَبِيرُ الْكَلْبِيَّ يَفْصَلُ كَثِيرًا كُلِّ خَبِيرٍ حَرْثِي كَمَا
اَنْ حَبِيرُ الْاَمَةِ اَفْضَلُ مِنْ حَبِيرِ الْفَرْدِ . اَوْ حَدُ ١١ لَآ حَبِيرِيَّةُ الْكَلْبِ
وَ كَمَا يَفْصَلُ كَثِيرًا حَبِيرِيَّةُ اَحَرٍ وَ كَمَا لَهُ .
وَ اَلْخَبِيرَةُ الْاَعْظَمُ هِيَ اَلْمَقْيَاسُ اِى سَفَرِ اَلْخَبِيرِيَّةِ كَثِيرُ الْكَلْبِ

(١) قَالَ اَرِسْطُو فِي ك ١ مِنْ عِلْمِ الْاَحْيَاءِ وَ ١١ عَدُ ٨

إلى الخير اخبرني لا إله إلا الله خير كل خير ، كما تبين في الفصل
الاسم . و قد الله هو خير الأعظم .

٢٠ أيضاً لأن ما بعد المرات سمايقس بوجه حق (١) مم
هو مقبول للاشتراك . والله هو خير بذاته وما سواء فخير
بالمشاركة والاشتراك كما بيناه في ف ٣٨ . فإذا الله هو الخير
الاعظم .

(١) الحق : هو التصديق من حقيقة وهو ذات حجة وحقيقة .
 حجة التي وه حجة امور دلاوى كون شي . مطابقاً للذهن
 وهذه مبنية على بوجوده فكر . كل اكل وجوداً كان اكل حقيقة ،
 وبني هذه يكون بعد الحق ونفط الاكل ببنى . واما حقيقة القول
 فكون لقول مطابق للشي . كون عليه كقولك الله موجود فان هذا القول
 مطابق لواقع الامر لان الله موجود حقيقة . بقول وحجة هذه ان قول
 الله . بعد ذلك . كالحكمة مثلاً وحقيقة ذات كل وحدة
 وهي قائمة بذاتها . فما هو مقول بوجه الحق مما هو مقول بالضرورة .
 لقول صدق بتعيين الله على معنى الاول ولا . يوجد شي وجود
 بذات اوجوده . كمن منه في . هو حيزه بالاشتراك والاشتراك . مثلاً
 له وجوده في الله كمن منه في . به . وكذا حكمة
 وجوده في ما هو حكمة كمن منه في . او فيه حكمة . وهذا
 بين ومن هذا يتبع بعد صدق قول الله تعالى الحق كاشي . وذلك لانه
 واضح . على الحكمة به . على معنى حكمة باحق وصدق وحج
 من قوله على من . به حكمة . ذلك . لانه مقول على حكمة
 بتدقيق كونه على تصدق كل . على كل .

و٣ أيضاً ان كل ما كان الاعظم في حسن حس (١) من
أفراد الاحتاس، قائماً يكون الملة لجميع ما يتدرج في ذلك احس،
لان العلة أفضل من المعلول، ولكنه قد تبين في الفصل السابق
ان جميع الاشياء ان تأخذ حقيقة حيزها من الله، قد الله هو
الخير الأعظم.

و٤ لانه كما ان ما كان اشد بقاءً يكون من ممرحة
للسواد فكذلك ما هو اشد خيراً هو من ممرحة من.
والله في اقصى البعد عن ممرحة شر لان شر لا يمكن
ان يكون فيه لا فاعمل ولا عود، وعدا به، ففصاه صاعته
كما تبين (ف ٣٩) هو اذ خير لاعظم ومن ثم قيل (ف ٢٠)
ف ٣ ملوكا) ليس قدوس مثل الله

المفصل الثاني والاربعون

في ان الله واحد (٢)

و ١١ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠

فاذا تقرر ما سلف يتضح جلياً ان الله ليس يكون غير

-
- (١) المراد بلفظ الحسن لا الحسن بمعنى الجميل، بل كل مطع
يستغرق معه جميع ما يصح به وقد مر شرحه في ف ٣٤.
- (٢) ان لم يتر في بحث في كالات فلهذا يتبع ترتيب في الوجود من
ترتيب في المعرفة، فتقدم الحضانة على الخبرة لاساً من معرفته كما ان الله

واحد . اذ انه يستحيل ان يكون اثنان وكل واحد منهما
الخير لا عظم . فـ م يوصف باسمي وسمه من الوصف ليس
يوجد لا في واحد ١١٠ فقد وثقه هو الخير لا عظم كما نسين
(ف ٤١) فإذا الله واحد .

و ٢٠ قد سيرا ٢٨ ان الله كامل بكل نوع من الكمالات
بحيث لا يفوته شيء من الكمالات . فإذا لو كان آفة كثيرون
لوجب ان يكون الكثيرون هذه حدهم من الكمالات . ولكن ذلك
مستحيل . لانه لو كان كذلك وحدهم بحيث لا يفوته كمالات
من الكمالات ولا يدرجه شيء من المقدر ، الامر الذي يشترط
ضرورة في كون الشيء كاملاً بتضيق الكمالات ، لما وجد ما يتميز به
الوحد منهم عن الآخر . (٢١) وقد استحيل وضع آفة كثيرين .

لستدل على حاشته ، ثم عقب البحث عن الخيرة بالكلام عن الوحدة لانه اذا
عرف ان الله هو خير لا عظم عرفنا ان الله واحد . كما يتضح لك من
هذه .

(١) لان م يوصف بوجوه من افضل ما هو من صفات وصيته
على الجميع ، وهو قد رشح من الجميع بانه افضل من الجميع ، و
يكون افضل من الجميع ، ولا افضل من الجميع . وعليه لما كان الله هو
الخير الا عظم . تعني انما هو المطلق ، اي ان خيريته تفوق كل خير لوقد لا
حد له ، كان لا يكون الا واحداً .

(٢) فلو وحد في الاله الواحد ، يتدرج من الآخر لكان ما تدر
به عنه اما كدال من الكمالات ، وبمقتضى ذلك كدال واحد من الكمالات
منه يعسوب انفس الذي كمي الكمالات ، فليس الله ، وان مقتضا
ليس الله . لان الله لا يقبل فيه ، ويحل قائلاً مقتضى ما اعتدوا في

و ٣ أيضاً ما يكفي صمغه وضع شي واحد ، ولاحس
والاولى ان يتم صمغه بوحده من ان يتم كثيرين ويطعم الاشياء
هو على احسن حال يمكن ان يكون عيبه (١) لان فوهه في

[illegible]

(۱۱) قریہ لفظ لاشیہ ہو علیٰ حسن حال ممکن یا یکسور ہو
معاہر لاشیہ بمعنی حدیثی علیہا ، انا ہی من انبیاء
والاستیق بحیث لا ممکن یا سکون علی حسن حال بمعنی کل لاشیہ
خاصہ علی اسکاں مقاصد بدو علی انفس انہ لاشیہ بمعنی
معنی ، لا لاشیہ بمعنی ہر و پرورد لاشیہ خاصہ
کمالا عارض فوق ہدیہ (کد علی شرح)

الكمال التي هي في الاشياء لا تنقصها قوة الماعل الاول بل هي محصورة بها (١١) وكفى بترجيح الاشياء جميعها الى مدلول واحد إنتما صحتها فإدأ لا يجوز وضع مبادئ كثيرة .

وإن أيضاً يستحيل أن تكون حركة واحدة متصلة واحدية على قياس مطرد صادرة عن عدة محركين ، لأنهم إن حركوا معاً فلا يكون ولا واحد منهم يصرك الكمال العلة المحركة الكاملة ، بل يكون جميعهم منزلة بمحرك واحد كامل ، الأمر الذي لا يكون في المحرك الاول ، إذ إن الكمال متقدم على القيس . وإن يحركوا معاً فيكون كل واحد منهم جزءاً تارة وطوراً لا ، بلزء عن هذا أن الحركة لا تكون متصلة ولا معتدلة أصراً . فإن الحركة المتصلة الواحدة تكون عن محرك واحد . ثم إن الصرك الذي لا يحرك دائماً ، فتحريكه يكون على غير قياس مطرد ، كما يظهر في الحركات السعوية التي تكون الحركة القسرية وبها مشتدة في ابتدائها متناقصة في انتهائها ، وما للحركة الطبيعية فهي بالعكس .

والحركة الاولى واحدة ومتصلة كما أثبت ذلك لفلاسفة (في ك ٨ من طبيع) فإدأ يجب أن يكون محركها واحداً .

(١١) يعني بقدرة ماعل الاول الذي هو الله ، أعطى كل شيء .
بشأن ذلك الذي ، وما يلحق بتلك الذات ولا لم يكن شيء . ذلك الذي ، ولا تم له كمال طبيعته وهذا معنى قوله : قوة الاشياء الى الكمال لا تنقصها قوة الماعل الاول .

وهو أيضاً هو جوهر الجسماني معدناروحي، عداده إلى حيرته
 لأن الجوهر لروحي هو حيرته لأفصل التي برع جسماني إلى
 التشبه بها، إذ أن كل ما هو موجوداً ثانياً يشق، هو لأحسن
 بقدر طاقته. فإننا نرى أن جميع حركات الخليفة الجسمانية مرجعها
 إلى حركة واحدة أولى، ليس حركة أولى سواها، ليس يكون
 مرجعها إلى من وجهها، وهذا، خلا الجوهر لروحي الذي هو
 غاية الحركة الأولى ليس جوهر آخر، لا ويكون مرجعها إليه،
 وهذا الجوهر إنما هو الذي نسميه الله.

بإذا ليس يكون الله غير واحد (١).

وهو أيضاً أن الحركات لا تنقسم مع بعض لا يتم
 انتظام بعضها إلى بعض إلا لانقسام جميعها إلى شيء واحد، كما أن
 انتظام أفراد المسكر بعضهم إلى بعض لا يكون لانقسام كل
 المسكر إلى شيء واحد، لأن توفيق الحركات في شيء
 واحد لا يمكن أن ينتج عن شيء واحد من حيث هي متحدة،
 بل أن هذه الحثية أي كون صانعها متحدة لا يكون إلا أولى

(١) هذا البرهان هو الذي جاء به أرسطو في كتابه من الطبيعيات
 و١٢ من الأسماء حيث يقول: لا يمكن أن يعدد الجوهر لروحانية كعدده
 حركات الهوائية، بل يجب أن كل جوهر جسماني هو معدن جوهر روحي
 إعداده إلى ما يبرع بحركته في تشبهه به لأنه أكل منه، وعليه فكل
 مرجع كل حركات الهوائية إلى حركة روح واحدة، وكذلك مرجع الجواهر
 لروحانية إلى جوهر واحد هو الله. وتري من ثم أن صدق برهان الماتن
 متوقف على صدق برهان أرسطو، فتأمل.

منشأ لزيادة تبيينه، ولا يحصل لها أيضاً ذلك التوافق عن الانتظامات
 المتخالفة. لا متبع ان تصدق تلك الانتظامات المختلفة من ثبوت
 نفسه ترتيباً واحداً، حال كون متعده، وعليه فإما ان يكون
 متعده ككثيرين بعضهم في بعض حادثاً بطريق العرض، وإما ان
 يجب رد كل ذلك الى معظم واحد أو يهي، جميع
 الاشياء ويوجهها الى الغاية التي يقصدها، وجميع اجزاء هذا العالم
 تنسق معظم بعضها الى محض بحيث يعاين بعضها لبعض الآخر،
 كما ان الاحكام السطوية تتحرك عن علوية وهذه من خواص
 غير الجسميه كما تصح سلف ١٣ و ٢٠. وبسبب هذا الانتظام
 حاصل بطريق العرض لان حصوله دائم وفي لكثير منها.
 وهذا ليس يكون لحد العالم كله سوى معظم واحد ومدير واحد.
 وليس عام آخر غير هذا فإدأ لا يوجد كل هذه الاشياء
 الا مدير واحد نسيه الله.

و ٧ ايضاً لو وحد اثنان وكل واحد منهما واجب الوجود
 لوجب ان يشترك كلاهما في معنى وجوب الوجود، وهذا يجب ان
 يتحلفا في شيء، يضاف الى احدهما او الى كليهما، ومن ثم وجب
 ان يكون احدهما او كلاهما مركباً، وليس مركب يكون واجب
 الوجود بذاته كما تبين (ف ١٨).

فيستحيل ادأ ان يوجد كثر من كل واحد منهم واجب
 الوجود، وهكذا يستحيل ان يكون آفة كثر من (١).

(١) وسبب هذا قوله في الراجح، يسه وفي قول ابن سينا الذي

ثم ان عرضها مشتركين في واجب الوجود ، فالذي يختلفان فيه اما ان يكون شرطاً على وجهه ، في تمام وجوب وجوده ولا .
فان لم يكن شرطاً لازماً كما ادّ شئت عرضاً لان كل ما
بطراً على اشيء ولا يؤثر في وجوده شيئاً فهو عرض فيكون
اداً لهذا لعرض على وجهه العلة . ان يكون هي الذات التي

ذكره في حاشية السبعة وحاشية دلت لا يبين ما اشتد في
وجوب الوجود، فمن الضرورة لا يختلف شيء، بمعنى وجوب الوجود، والآن
يكونا اثنين اذ كيف يمكن ان يكون مهيبة المعردة عن مددة هي
بمعناها اثنين، والشبان لا يكونان اثنين لان اسباب معنى واسباب حصول
للمعنى واسباب توسع وسكان ووقت والزمان، فلما كان الاثنان على
قول المخصوص لا يمكن بمعنى وجوب ان يتغير شيء غير معنى، وبمعناها
شيء غير معنى كحدهم مددة متعلقي اثنان شيء، من الاسباب، فلا
يكون واحداً ولا رعداً، ومع وجوب الوجود مددة، هذا فضلاً عن
ان فرض وجوب الوجود، هذه الاثنتان في وجوب الوجود بوجوب
مشتركا فيه وهذا يدل ان وجوب واحد يكون حيداً من ذلك
بمعنى نعم ومعنى جحد، قد يس وجوب الوجود لا يمكن وجوب الوجود
مركباً وان قيل ان وجوب الوجود من هذه المعنى كليهما بل دخل
في الماهية او لآلهما وشرط فيهما فتعني مدلات الوحدة من ذلك على
حاشية كما يتضح مما يلي وان من رشد هذا مدلت في التوحيد بمرتبته
ان سبنا وليس هو مبدل حيد فلاسفة لا يبينون مددة من حيد
(النهاية)

ثم لا بد من إثبات استحالة وجود المين واحيى الوجود بهما دقيق
اشبه ببرهان القديس توما فراجع ان ثبت في ق ١١ ان ثبوت الاربعة
تجاه وجه ٨١ حيث ثبت وحدة الله اى وحدته .

هي لوحب الوجود واما ان تصكون شيئاً آخر فان كانت هي
لذات التي هي لوحب لوجود، وقد اتضح مما سبق في ف ٢٢
ان نفس وحب الوجود هو ذات وحب الوجود، فينتج من ثم
ان وحب لوجود هو عنة ذات العرض ولكن وحب الوجود
هو وجود كيبها. وذاً والعرض يكون كيبها، وعلى هذا لا
يكون بينهما انفصال من هـ القس، واما ان كانت عنة العرض
شيئاً آخر، غير الذات فينتج من هـ سـ سـ كن ذلك لشيء الآخر،
فمن يكون العرض، و سـ سـ كن العرض من يحصل بينهما الاختلاف
الذكور. و سـ سـ يكن ذات الشيء، لآخر فذاث الاشياء
المفروضة واحي الوجود لا يكون انش من واحداً، ويكون
اذن الوجود احص من كن واحد منها متعلق بالآخر، وجبته
فلا يكون ولا وجودهما واحب وجود بدته.

واما ان كان ما حصل فيه شرطاً ضرورياً تمام وحب
الوجود، فذلك لان هـ الذي يختلف فيه، من يصكون داخلاً
في حقيقته وحب الوجود كدحوب سـ سـ في حد الحيوان،
و سـ لـ نوعية وحب لوجود تنص به كما ان نوعية الحيوان
نتم ما صاق. و سـ قدر الاذن وحب به حيثما يكن وحب
لوجود يكن يصا هـ هو دح في حقيقته، كما به كل هـ،
يصدق عليه لخص حيو. يصدق عليه انه متمس. وعلى هذا
بس يكون بين الاثنين انفصال من هـ القس يكون وحب
الوجود منسوباً لكليهما على السواء.

وار قدر الثاني يحصل عنه أيضاً محس ، لأن الفصل كما ساطق
الذي يسوع لحس غير داخل في حقيقة الحس بل يكتب
للحس الوجود بالفعل ، لأن حقيقة حيوان الله توجد تامة سليمة
من قبل ان يضاف اليه لفصل ، صق ، ألا ان الحيوان يتسم وجوده
بالفعل ما لم يكن ناصفاً او غير ناصق .

وهكذا يكون ان شيئاً ما يتم وحووب الوجود من حيث وجوده
بالفعل لا من حيث معنى حقيقة وحووب الوجود (١١) . وهذا

(١١) وسبب هذا الفرق كما انه الشارح قليداً نقول الاثنان ان الفصل
تكون قسمته الى الحس على نوعين : اما النوع الاول فهو قسمته الى الحس
من حيث هذا له ماهية التامة بداتها ، وعلى هذا فالفصل ، وزيد به هنا
الفصل الغريب ، لا يكون ممثلاً للحس كالحويان مثلاً من حيث حيوية او
حيوان حيوان من قبل دخول المطلق عليه وهذا يبين . لانه يُفعل الحيوان
من دور ، يُفعل المطلق . وللمة الثانية هي نسبة الفصل الى الحس
من حيث تحقق الوجود في الخارج ، وعلى هذا فالفصل القريب لاجير ،
كما ساطق ، لا يكون مكتملاً بالحس ، معنى انه يقوم من حس قديراً
بهي مباشرة حصول الوجود في خارج . هذه قد اوضحنا لاعتنى من
آخر صواب تحقيق وجوده ، وان كان لا بد في ذلك . اذ قد من ثم
حصول ، ذي اخرى مادية . وذلك لان الحس يستحيل وجوده بالفعل ما
لم يتحدد به . ولما كان الحس كما يبدو للوجود اعداداً قريباً بعضه ،
وكان الفصل ، يتمير من حبه تغيراً صورياً اي في نفسه لا حقيقة ، حصل
بانصرورة ان وحووب الوجود . وذلك في هذين الاثرين معترضين وحي
الوجود بمقالة الحس ، وما يختلف فيه بمرحلة الفصل كما يدل عليه سياق الاثرين
كان (اي وحووب الوجود) مستكملاً ومستتب وجوده خارج مرئياً .
آخر معيره بمرحلة قائمة من جهة نفس التي تعتبره في ذاته . ومن ثم

بحال استثنى . ثم راجع فالأمر هو واحد الوجود فإن مناهيه هي نفس وجوده بعينه كما قرأناه في ف ٢٢ . ولسبب الثاني لأن واحد الوجود يكون جابضاً مكتسباً له لوجود بالفعل عن شيء آخر وهذا خلف .

فإذا وضع كثيرين كل منهم واجب الوجود بذاته من المستحيلات .

وقد كان يوجد أهل الفلاسفة هذا الاسم ' الله ' وما أن يقل على كل واحد منها ما هو مذكور بالاشتراك والتشكيك ، فإن بالاشتراك والتشكيك فهذا روح عن قصدنا ، دلالة مع من يطبق على أي شيء . نفق أي سمع ، إذا جمع عليه شتمل في كل من قبل عدها بالتوضيح . وجب . عمل على كل واحد منها حقيقة واحدة ، وحيد . يجب أن يكون كل واحد من هذه حقيقة واحدة ، وهذه الطبيعة . ما . تكون في كل واحد من وجود واحد يحصل إذا كان وجود وجود محض ، من هذه الوجود واحد فلا يكونان إذا شئ من واحد فمما إذا لا يكون لاشين وجود واحد إذا كانا محتضين بأجوه (١) .

كان عند تركب من مادة وصورة . من ذات ووجود . وكل عند مستحيل في حق واحد وجود .

(١) قوله قد كان محتضين بأجوه : مادة ذلك . قد ليس ذلك ولا ذلك ، بل هو محتضين بأجوه . وأما حيث يستحيل أن يكون كل واحد وجود واحد كما يستحيل أن يكون بطرس وبنو وجود واحد ، لأنه ذات مختلف لا نفران . ذلك واحدة . عدد بل لكل واحد منهما

وما ان كان هذا وجوداً، ولذلك وجود آخر، فمن يكون ولا واحد
 منهما نفس ماهيته، نفس واحدة (١) وهذا لا بد من ان يكون
 في الله، اعني لا بد ان يكون وجود الله نفس ماهيته كما انشاءه
 في ف ١٨، فادأس يكون لا هذا ولا ذلك من الاثنين ماهيته
 باسم الله، فاذاً يستحيل وضع النفس

١٠ احداً بنفس شيء، ثم هو هذا الفرد امثله اليه، من
 حيث هو عن متعينة مثر اليها، يمكن ان يكون غيره لا
 فردية الشيء، اي شخصه بنفس يكون غير ذلك شيء، المفرد،
 ولكن ما هو واجب الوجود امثله وجوب وجوده ثابت له من
 حيث هو هذا الفرد المعب، فادأ يتبع ان يكون وجوب الوجود
 صادقاً على غيره، وعلى هذا يستحيل ان يوجد كثيرون يكون
 كل واحد منهم واجب الوجود، وباتسبحة يستحيل ان يكون
 آلهة كثيرون.

وجوده خاص، فادأ يستحيل ان يكون الاثنين صفة واحدة، فثبت ان
 وجود واحد

(١) وقوله «فلن يكون ولا واحد منهما» وادأ وجوده ولا نفس
 ماهية، فانه اذا كانت ماهية واحدة في الاثنين، وادأ وجوده فثبت
 فيهما، ثم ان يكون ماهية في غير الوجود ومن ثم من كان منهما نفس
 وجوده فلا يكون نفس ماهيته، وبالعكس من كان منهما نفس ماهيته لا
 يكون نفس وجوده، فادأ لا يكون ولا واحد من الاثنين يصدق عليه
 اسم الله، لان الله ذاته هي نفس وجوده، وقد قلنا ان سبب في هذا،
 ان وجود اسم الله يحمل على الاثنين، فلو حصل معنى عام غامض
 لا يميز بين الوجود، وهذا حاصل فذكرى ان يراه القديس توما، ادق وعق.

واما اثبات الوسطى فهو انه لو لم يكن ما هو واجب الوجود، هو
هو لمعين لمجرد من حيث هو واجب الوجود، لوجب ان لا يكون
تعيين وجوده من وجه ودياً باعتبار ذاته، بل واجب ان يكون تعيين
وجوده متوقفاً على شيء آخر غير ذاته. وكل شيء من حيث
هو موجود بالفعل انما يتنازع عن جميع ما سواه بهذا، وهو ان
وجوده هو وجود معين من رايه (١) فيفتح اذاً ان ما هو
واجب الوجود من جهة به موجود بالفعل، يكون متوقفاً وجوده
على غيره، وهذا يناقض حقيقته، هو واجب الوجود، فاداً لا
يكون ما هو واجب الوجود انما يكون واجب الوجود من
حيثية انه هو هذا مجرد لمعين ومشار به.

(١) هذا هو المستند من ان حجب وجود وجوده واثباته لان
الواجب الوجود بالذات انما هو باعتبار ذاته الاسم، ان الوجود واجب
لمعنى في ذاته، لانه لو حجب معنى من في ذاته واثباته، كان واجب
وجوده لا يثبت، وهو يكون الوجود واجب واجب الوجود ذاته،
في حجب في قولنا ان واجب الوجود واجب في تحقق الوجود وجوده به
باعتبار ضرورة، ولكن حصول شيء معين وكيفية معينة من جهة
هو واجب معين، لا ان لا يستقيم الوجود متغيره في الآخر، بل يكون
مثلاً ان يقرر من حيث هو هذا الوجود، وجوده موجود بالفعل لا من حيث
هو من الاطلاق، فيكون لعدم وجوده في الوجود، بل من
وجود واجب الوجود بالذات، انما هو واجب الوجود من حيث هو هذا
المعين، وهو عين اسمه، ولا يمكن تعيين وجوده مستند به من وجوده
بل حصراً على واجب الوجود وجوده ليس به في حجب ذاته، كما يقال ان
لا يثبت مثلاً، فيبين ان يكون واجب الوجود به به وهذا دليله عليه.

١١٩ ايضاً ان الطبيعة المتداون عليها بهذا الاسم الكريم
الله، ما ان تكون متشخصة بذاتها في هذا الذي نسميه الله، واما
ان تكون متشخصة بغير ذاتها فان كانت متشخصة بغير ذاتها
وحب ان يكون ثم تركب (١). وان كانت متشخصة بذاتها
منع ان تكون امر الله الامتع ان يكون ما هو مبدأ
للمشخص من تركب فيه من كثيرين (١٢). ودأ يستحيل وجود
آلهة كثيرين.

١٢٠ رد عليه انه لا يمكن ان يكون
صبيحة الالهية في كل واحد من هذه (١٣) ودأ لا بد من ان

١١ يتركب من ذات ووجود الله من متشخصة
١٢ لا بد من ان يكون له من ذاته من يكون هو
طريقه الى ان يكون له من ذاته من يكون هو
١٣ لا بد من ان يكون له من ذاته من يكون هو
ردت له وجوده من ذاته من صفة ذاته هي وجوده في ذاته
وعدمه من ذاته من ذاته من ذاته من ذاته من ذاته
قد ان يكون لاهية في ذات صبيحة واحدة عدد. قد يكون ان يكون
ثم شي من صفة من صفة ذاته ولا بد من صفة من صفة
الا فضل من عدوله من صفة من صفة من صفة من صفة
كما سيجد ذاته من حيوية ذاته من صفة من صفة من صفة
يوس من صفة من صفة من صفة من صفة من صفة من صفة
وخصيصة لاهية كما سيجد من صفة من صفة من صفة من صفة
في مدقة حتى تعدد من صفة من صفة من صفة من صفة

يكون ثم شيء غير الطبيعة الالهية التي في هذا عن تلك التي في ذلك. وهذا بين الاصلية لأن الطبيعة الالهية لا تفعل ريادة ولا فصلاً من الموصول الذاتية ولا العرضية كما سبق بيانه في ف (٢٣ و ٢٤) ثم لان الطبيعة الالهية ليست صورة في مادة (ف ٢٧) لكي يمكن قسمتها بقسمة اداة . فبدأ يستحيل ان يكون الهة متعددون .

و ١٣ . ان الوجود الخاص لشيء ما ان يكون واحداً فقط والله نفسه هو عين وجوده كما تبين في ف ٢٢ .
و بدأ يستحيل ان يكون اله عين الله الواحد (١١) .

و ١٤ . ايضاً ان كل شيء انما يكون له الوجود على النحو الذي تكون له الوحدة (١٢) . وهذا كان كل شيء انما يفر

(١) تحريره هذا هو كذا . . . فلا من اقدس في كونه في القوة مطلب ٢ ف (١) ان وجوده كذا . . . هي نفس وجوده احسن به استحباب . . . تلك . . . حقيقة واحدة تكون هذه . . . ان يكون وجوده كذا شيء . . . كذا . . . قدره ان الالهية هي في سقره نفس الوجود كذا . . . على ان اساسة سقراط والوجود الخاص بسقره شيء واحد بعينه لاستعمل ليس فقط ان يوجد في الواقع سقراط آخر عنه بل يتألف لاسحاب ان يوجد انسان آخر ياتله في حقيقته . وكذلك ان كانت الالهية هي نفس وجوده مستعمل ان يوجد كذا كاشه في عدمه لاوعية . وبهية كذا هي نفس وجوده .

(٢) وذلك لان الواحد . . . لا يوجد على معنى الموجود . . . وهو به عز متفهم فيحصل من ثم ان الشيء كذا كان

ما استطاع من انقسام نفسه حثيه من يستمليه ذلك الى الالوهود
ولطبيعة الالهية له الوجود ، لكن وجوده ، وذا والوحدة فيها على
عايه كما . وذا يست منقسم من كثير من نوحه من الوجود .

١٥٠ اب - ي ب كل حس اى نكوب اكثره فيه صدارة
عن وحدة ما وهذا كتاب ا ب كل حس اى فيه واحد اول هو
قيس ومقدار جميع ما يدرج في دلت حس .

وَأَجْمَعُ الْأَشْيَاءَ الَّتِي تَعْمَقُ مُوَافَقَةً فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ فَلَا
بَدْءَ مِنْ تَعْمُقِ شَيْءٍ وَاحِدٍ وَكُلِّ الْأَشْيَاءِ تَشْتَرِكُ مُتَوَافِقَةً فِي
الْوُجُودِ. وَأَمَّا لَا بَدْءَ مِنْ شَيْءٍ وَاحِدٍ فَقَدْ كَوَّنَ مَبْدَأَ كُلِّهِمْ
وَهُوَ اللَّهُ.

١٦٠ كل إمارة أو إمارة عدة مدبته مولد شؤونه
عما هو الوحدة وهذا كتاب امور كيه اي امكبه من الفصل
الامارات وحسبها وكنت لاغصه لكثيره يقوم عليها راس
وحد وان في هذه ندالة واصحه على ان الذي نستقيم له
الولاية تحب له لوحدة . وعيه فقد تعين الاقرار بان الله الذي
هو على الجميع يجب ان يكون واحداً مطلقاً .

Y

ويعكس ان لصنتح من يات الكتب مقدسة وحوو الاقير
 بوحداية الله . هند و في عدة ف ٦ من نشية الاشرع :

فیه معنی موجود است . ممکن است که فیه معنی بوحید ممکن باشد . و الحقیقة
الاحیة لا یحیون الا فی حیات الله .

اسمع يا اسرائيل ان رب الهنا اله واحد. وفي عد ٣ ف ٢٠ سفر الخروج : لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي وفي عد ٥ ف ١ من دس افسس : وللجميع رب واحد وايز ١٠ ف ١٠

٣

ثم ان هذه الحقيقة تدفع بها صدين خوارج قنئين بتعدد الآلهة و ان كان اكثرهم يقولون انه يوجد به واحد اعظم موحدين ان سائر من يسمونهم الهة : هم خلافتهم مطلقين اسم الالهية على جميع خواهر الارباب لاحتصاصها بحكمة والحادة والتدبير. على ان يرى مثل هذا الاستعمال الكلامي و اردا في نفس لكتب انقذس حيث يصف اسم لآلهة على ملائكة الاحبار بل على البشر وعلى قصة مثل هذه الآية الواردة في عد ٨ مز ٨٥ ما في الآلهة مثلك ايها السيد. وفي عد ٦ مر ٨١ قد قلت لكم امة وامثال هذه كثير وروده في محال مختلفة من لكتب (١) وعلى هذا فيصير ان الذين هم ضد مناقصة لهذه الحقيقة انما هم صحاب الانبياء (الذبيكوير) الذين يصمون مدائن اوثنين ولا واحد منهما علة للآخر. (٢)

وتمن قوموا هذه الحقيقة ايضا بأضايهم صحب روس

(١) الا ان لفظ الآلهة في الكتب ورد على معنى يريده له الخواارج لان هؤلاء يستعملونه كدع حقيقي وكتب المقدس يستعمله معناه المطاري او بجنى مشاركة

(٢) فاهم يصمون بها للعبادة والى للشر

الكثرة لا تعود بسببه الى الله اذ قد سبق في ١٢٢ كون الله
وحده من فيه ترك من الآخر . او الآخر من . وبصا لنس
يمكن ان يوصف بالاله هي الذي هو من قبل الكم متصل * د
قد زعم في ٢٠ انه تعالى بس نس .
ففي ١٢٢ سطر في انه هل سبق به ان يوصف بالاله هي
من جهة العظم الروحاني فقول

١ ان العظم الروحاني يحد منه في ثمرين الى القوة والى حرية
العصبة المخصوصة في ثمر . و في شئ . شأ يقبل فيه به شئ او في
بوصا على حسب المدة الذي به تتم فيه بسببته . وبصا ان سعة
قوة اني . ان تقدر بسعة فيه . وقبيل اي موصوعته . والوحد
من هذين اعطيه ملاءم الآخر . و في الشئ . المحرر كونه بالفعل
يكون قاعلاً (اي شأنه ان فعل . و اذا ممدار عظم قوته يكون
على حسب مقدار الذي به به حصوله بالفعل الذي هو له . ففي
ادان الاشياء الروحانية تدور وحده بالعظم بحسب مقدار سعة . و
لاشياء اني بسبب عصبية بالعظم كما في اعطيه ١٢٢ و ١٢٣
في اثبات افكل م كان فيه لاجس وجود كان هو الاعظم

لاحتلاب وتدور في اشدة وعظم ملاءم في اشدة صبور الفعل عه . و
لي عدة . و بسبب من لاه . و في مدة بقا . الفعل فيه . وذا
الامتصاص في العظم . وحين يثبت من وجه من حيثة قوته ومن حيثة
حيوية طبيعته اي في كنه . و في سائر وشرحه وذا هيمنة ما ذكرنا وصحت
لك نتيجة به من ثلث الاول . وسنعي لك . قد يشكك في يلي

فيها . فيسعي دأعيه أن بين أن الله لا متناه بهذا النوع من
المعظم ، ولكن لا باللاتناهي المراد به اللاتناهي من جهة العلم
المقابل للمملكة كما هي الحال في الكم انفرادي أو العددي ، لأن
مثل هذا الكم من طبعه أن يكون له نهاية .

وعليه ولأن . نبي هي من هذا الكم إنما توصف باللاتناهي
بحسب ما يرفع عنها ، من شأنه أن يكون له من نهاية . وهذا
السبب كان اللاتناهي فيها دالة على الشخص فيها .

من أنه تعالى سبب متناه باللاتناهي المراد به اللاتناهي
بأسبب فقط ، لأن كنهه لا أحد له ولا نهاية من أن لانهيه هو
في غاية الكمال . وبهذا المعنى يجب أن يضاف اللاتناهي إليه
تعالى

فإن كل ما هو متناه حسب صميمه ، وفيه من إدراجه في
حقيقة جنس من الأجسام (١) .

ويس الله مدرجاً في جنس من الأحاسيس لأن كنهه يتخصص
كل كمالات جميع الأحاسيس كما تنسب ' ف ' ٢٥ و ٢٨ . والله إذا
غير متناه .

و ٢ أيضاً أن كل فعل حال في شيء آخر إنما يأخذ تحدده
من الشيء الذي هو فيه (٢) لأن كل ما هو في شيء آخر ،

(١) لأنه ليس بواحد ، شاملاً لا وهو حال في جنس من جناس مقولات
لأنها جميع أنواع الوجود العامة للموجود المنتهية تحت أي تحت مقولات ،
(٢) قوله « الفعل » يريد به الصورة لأن الفعل المعنى مادة حال

فإنما يكون فيه على شكلة حادية. وأصل ادأ الذي لا يوجد في شيء آخر فليس يحدده شيء آخر كما لو كان البياض موجوداً بذاته، كما كان كل البياض الذي فيه ينتهي إلى حد، حتى يحصل هو فيه وجوداً. فلو كان في شيء آخر متعدد من هو حال فيه لا يوجد له صورة واضحة أو عينية فتمتع من حوله في محل في هي فيه، لأن يكون ذلك صورة واضحة خاصة التي زادح بها تحت هذه وركباً آخر وفي هذه وثلث أربعة من أوجود، وذاك مثلاً متوقف على وصف نوعي آخر لا على مادة، لأن صورة البياض مثلاً وصيغته بل حوده الذي حصل ذلك حاصل للبياض ذاته، حيث صورة في محل ولا، ومن حوله في مادة يجعلها أن لا تكون بياضاً أو يزين بها أوجود بسبب، وذلك محو حول الصورة في محل يحولها من صيغة إلى أخرى وهذا محو

وإذا مراد من ذلك "تعدد" لا مادة يعطي الصورة حالاً من احوال الوجود بلان تقصر امتدادها وتغيب لا ركن، وهو واحد يعظم من كمال أوجود، بل تعدد من كمال هي يكون هي، في مادة معدة ومرة موه وركب هذه من كمال القول في عدة من كمال الواحد صيغة صورة وهذا هو قول من لا يروي يعمل لمحو على شاكلته في حسب متعددة

وعليه الصورة مفعول من كل محل قبل لا يكون لها حد وجودها بل هي على كمال حال من أوجود واحد صيغتها، من كانت ممدحة في حاس من حاس أوجود، فم تكون حيداً متشابهة في ذلك احسن وإن كانت ممدحة في راس من مراتب أوجود، كالوجود نفسه الذي هو قول كل حاس، وهي حيداً ممدحة ممدحة ممدحة في محل يحددها، غير متشابهة بالأصلاق، وبيضة ذات وصحة وهي من شيء الذي هو نفس وجوده ممدحة بالأصلاق.

على كل ما يمكن - يكون له من الكمال . والله هو الفعل
الذي لا يوجد في شيء آخر لئله ، لانه ليس صورة في مادة كما
نيز في (ف ٢٦ و ٢٧) ولا وجوده ملازم لصورة او طبيعة لانه
هو نفس وجوده كما انفسه (ف ٢٦) فلهذا غير متناه .
و ٣٠ من الاشياء ما هو قوة فقط كالمادة الاولى ، ومنه
ما هو فعل فقط كما هو الله ، كما نيز في ف ٦ ومنه ما هو
فعل + قوة كسائر الاشياء . وقوة لا يمكن ان يكون في الفعل
فلا يمكنها ان تتحدو بعمل (١) ولا تتحدو في كل فرد
من الافراد ، كذلك لا تتحدو بالاطلاق . هذا لما كانت المادة
لاولى لامتناهية موبه ، يعني - يكون الله الذي هو فعل محض
غير متناه في فعليته .

و ٢١ أيضاً ان فعلاً ما ، كلما قل امتزاجه بقوة ازداد كمالاً .
وعليه فكل من قارحه القوة فيه حد لكماله ، وبالعكس كل فعل
لا قارحه القوة فليس له حد لكماله (٢) والله فعل محض بـ . عنه

(١) قوة لا تتحدو بفعل + يزيد في قوة تعاضد قوى ي . من
حيث هي ، بمعنى يد فعل ، كقوة . ذر ، فلها لا تتجاوز النار ولما اذا
اعتبرت تعاضد يدي ي من حيث هي ما يطلق عليه اسم القوة فلا مانع
من - تتحدو الفعل

(٢) بقدر - فعلاً قارحه القوة اذا لم يحص في الفطيسة بل لا يزال
بالمادة ي من حر ، وبفعل يدي لا يزال بقوة فيه من شأنه ان يكون به
ولا لا يكون ايه بمادة ، فهو من كمالات الفعل يدي قارحه تلك القوة
فولت ذلك الفعل ، انه يكون فيه بصورة بعد ، وداً كبر تبعد الفعل

كل قوة كما سبق بيته (في ف ١٦). وذا هو غير متناه.

وهو أيضاً نفس الوجود إذا اعتبر في حد ذاته وبخلاف
معناه فلا حده ولا تنه. لا يمكن أن يشترك فيه مشتركون
غير متساوين وعلى وجوده غير متناهية. فينتج أن شيئاً أن كان
متساوي الوجود فلا بد أن يكون تنهياً هذا وجود حسب
يكون بوجه ما علة لذلك الوجود (١) ولكن وجود الله لا يمكن
من الاتراج بالهوية الزود تدريجاً في الكون لأن قدره لا يملك له كل
كأله الخاص به إلا إذا سلم من كل مخرج دعوة لأنه يكون فعلاً محضاً
بالأقصى ما يمكن له من دور أن يسمى به بوجه أو حد من ورائه حد
آخر. والله فعل محض براء عن كل قوة. فإذا هو غير متناه.

(١) لما كان الدخان السابق لا يستلزم منه اللهب في نفس ذاته
يكون الفعل مندرجاً في جنس كالبايض مثلاً. ولا بد أن يكون له
مداته فكيف يكون فعلاً محضاً وغير متناه. لا بد من تنهيه محض في جنس
الخاصة لا يتعداه بوجه كما مر رث وعليه فمعنى النتيجة تصادف من بعده
التالي جاعلاً لفظ الوجود حد. وهذا فكله يقول أن الوجود في حد
ذاته إنما هو غير متناه ولا يلحقه تنهياً لأنه هو نفس الوجود ولا
علة لوجوده ودون وجوده غير متناه فهو نفسه غير متناه.

وأما قوله « أن كان شيء وجود متناه فلا بد من أن يكون تنهياً
وجوده عن علة » فذلك لأن ما كان في حد ذاته وريفاً حقيقته غير
متناه كالوجود، فهو تنهياً لا تنهياً من الله نفسه، ولا كان من
طبيعته لا متناهياً ولا لا في ذاته. وهذا خلاف ما ذكر في شيء. إنما
هو من ذاته هو من التجرد والعدم. لا ذلك معصية به في الحد كما
تقدم في الفصل السابق. فبقي أن يكون تنهياً هو غير متناه في حد
ذاته متأثراً به عن علة هي العلة الموحدة أو العلة الغالبة، هي العلة الموحدة

ان يكون له علة لانه وحب الوجود بذاته كما تقدم في ف ١٨
 وذاً وجود الله غير متناه . وذا هو نفسه غير متناه .
 و٦٠ ايضاً ان كل شيء يحصل على كمال ما فيه كما اردد
 شتر صكه في ذلك كما اردد هو كمالاً ، وكما يتبع ان
 يوجد بل ان يتصور وجه يحصل به كمال على الجمع والفر نوع من
 الوجه الذي يكون به الشيء . كاملاً بذاته ، ووجوده هو نفس حيرته
 وهذا انما هو الله (١) . فاداً يتبع من جميع الوجوه ان يتصور
 شيء حسن من الله وكن منه ، وذاً هو لامته في حودته
 وحيرته .

و٧٠ رد ايضاً ان عقد يتصدق بنفسه في الالهية ، وديله
 انه اي صكم متناه من امفولات ادر كه فيمكنه مع ذلك ان
 يتصور اعظم منه الى الالهية له . والحال لو . يكن في
 الوجود شيء . معقول غير متناه . كان اعداد عقل ونسبه الى

فان طار الوجود في عين معين يقتضي موجداً يعطيه فيه . واما العلة القابلة
 ففان مع كل تقدم بعد الصورة حدة فيه

(١) وديت لان كل . كان كمالاً . كمال ردت فيس مشاركت
 في الكمال ان هو نفس الكمال ولا تنهي كماله اذ لا يريد عينه
 كما نقول في الدر بها . ردت فيكون . كل شيء ارية اني هو
 غير متناه في حسه كما قدمنا . وكنه . في كلامه من ماحود
 بطلانه . في الدلالة على كل . صدق عينه سم الكمال عني به كل فعل
 وكل وجود . ودي يكون وجوده نفس حيرته او كماله ووجوده غير
 متناه فكيفه بالضرورة غير متناه وهذا هو الله

غير امتساحي امرأنا طلاً لا حاش فيه . فاداً لا بد من ان يكون
في الوجود شيء . معقول غير متناه . يجب ان يكون اعظم شيء .
وهذا ما نسميه الله . فاذاً الله غير متناه .

٨ ايضاً ان نفعل لا يمكن ان نحصى حده غنمه ويستحيل
صدور عقلاً عن غير الله الذي هو علة لجميع . واداً يستحيل على
عقلاً ان يتصور شيئاً اعظم من الله . وذا ان كان عقلاً في وسعه
ان يتصور شيئاً اعظم من كل ما هو متناه فبقي ان لا يكون
الله من هذا .

٩ ايضاً ان القدرة الامتساحية لا يمكن ان توحد في
ذات متناهية لان كل شيء . انا يفعل بصورته التي هي ذاته او
جزء من ذاته (٢) فان قدره . هي عبارة عن هذا الفعل

(١) معنى هذا الكلام ان يكون ما كان شئ غنمه كان من مستحيل
ان يكون . من قوة . اثره . غنمه . في بيده . وانما في توقي
موجود . واداً في . من شئ . و قوة . في عام التصور .
وكم . لا يمكن . وجود . من غنمه . لا يمكن
من غنمه . وكم . لا يمكن . وجود . من غنمه . واداً في
حكمه . قوة . لا يمكن . تصور . من غنمه .
وانه هو علة غنمه . لا يمكن . تصور . من غنمه .

(٢) قوة . من صورته التي هي ذاته او جزء من ذاته . لا
عارضه . قوة في خلاصه . ٧٧ . حيث طرح ان من اقرب
للفعل . الصورة . من القوة لا الجوهر . في ذاته لان الله
ذاته هو نفس قوة . فيكون قوة . في ذاته . حارياً على الله .

والقدرة الفاعلة التي هي الله ليست متناهية، لانه يحرك في زمان غير متناه، الامر الذي لا يمكن حدوثه الا عن قدرة غير متناهية كما سلف بيانه في ١٢٠. فبقي دائماً يكون الله غير متناهي الذات. وهذا البرهان حار على مذهب الذين يقولون بآزلية العلم، وعلى فرض عدم أزلية العلم وقول بلا متناهي القدرة الالهية يكون له حظ وفير من اثباته، وذلك لان كل ما كانت اقوة الى بخرجه فاعل الى الفعل اكثر بعداً عن الفعل (١)

وقوله * وحر من دونه صدقة على اخلاقه لا بقوة كبره. ذات
في حصوله

(١) قوله * كك كك اقوة كك بعداً عن فعل لا يرد به ان
بين الفعل وفعله مسافة مكينة حقيقة ينقل فيه من القوة الى الفعل.
بل شيء شيء * يحدث في حركة انصبه حيث يحرر منها بعد حر.
فجعل الفعل للتسحق كك. وهذا مثلاً يفتق في قوله للتسحق، فنه
يعينه سدولة ودقة وحدة. ووه لا يفتق سدولة ودقة وحدة بل
سرد متواصل، والسبب في ذلك كما قلنا هو ان ١٢ من الاله في الالهيات
التي القوة مسبوقة ان تكون له لا بعدة فيلا قرناً * خذها من * مع
يطابق ذلك وما لا * استعداد أو * يكون على نحو * هو * استعداد
او العلة لذلك الانفعال (انتهى كلام ارسطو) * كان ذلك لا * ال
الذي رئيس به هنا خروج القوة الى الفعل بعدة هي الاله لا يمكن للقوة
عنده * استعداد لانه ليس شيء يخرج نفسه الى وجود واجب بضرورة ان
يكون ذلك خروج الى الفعل عنه محرقة، ولكن هذه العلة شترية * معلوم
كك * عند حلو القوة * استعداد من * مع * موت حروها، ثم استعداد القوة المتفعله
و * استعداد هذه القوة * يكون * * * * * او أبعد كاللادد مثلاً

كان محرجا اشد وعية وقدرة ، ومثله ان لسجين الماء يتقاضى

مقصود به انه اذا ورد او اُريد أو عاية في العرودة ، وعليه فالقوة
مستغنة به يجب ان تكون شدة قوتها في التسجين بسعة بعد الاستعداد
في اريد سجن في الذي منه ان يسفن ولهذا قال اللان ان تسخين الماء
يفضي قوة شد من قوة في حين الهواء وكذا بالعكس اي كلما قرب
استعداد القوة المستغنة كانت القوة المستغنة لا يحتاج فيها الى تلك الشدة بل
يمكن ان تنقص بعد ذلك الاستعداد . فعند استعداد هذا الدرد الى
قبول التسجين كما به قد يكون في انفي درجة من القرب من الفصل
بحيث يكاد تنه وادنى قوة مستغنة بسعة . فكذلك قد يكون في انفي
عاية من البعد عن الفصل بحيث لا يمكن ان تصور انما منه عن الفصل
وكذلك هذا البعد الذي لا يمكن ان يتصور بعد منه بين قوة
القطعة ومعد الذي لا يفسد حواء قوة مستغنة هي في عية الشدة في
حسب ، فبعد ان يمكن ان تصور بعد بعد منه لا يوجد وهو البعد
الذي بين وجوده وبين قوة مستغنة . فلو كان ان يكون
منه في الاوجاد . فلو كان بعد عن قوة مستغنة حواء قوة مستغنة
منه في الاوجاد . فلو كان بعد عن قوة مستغنة حواء قوة مستغنة
واما القوة المستغنة في الاوجاد . فلو كان بعد عن قوة مستغنة حواء قوة مستغنة
من وجهه في من جهة طرف من الاوجاد . فلو كان بعد عن قوة مستغنة حواء قوة مستغنة
مسألة من كنه في من جهة في القوة حيث قال ان بعد وجود
عن الاوجاد . فلو كان بعد عن قوة مستغنة حواء قوة مستغنة
فصور يكون على من جهة طرف من الاوجاد . فلو كان بعد عن قوة مستغنة حواء قوة مستغنة
معد ، فلو كان بعد عن قوة مستغنة حواء قوة مستغنة
وهو تنسج مطلق وخلافه لا تنسج من الاوجاد . فلو كان بعد عن قوة مستغنة حواء قوة مستغنة
فانه يمكن ان البعد من الاوجاد . فلو كان بعد عن قوة مستغنة حواء قوة مستغنة
عند هذا الاخير لا انتهى كلام القديس توم وهذا الال كاف ، ثم انتهت

قوة اشد من قوة تسخير هو . . . ولكن ما ليس له وجود التامة فهو متقاص عن الفعل بقصياً غير متناه ، وليس هو بالقوة بوجه من الوجود . . . وذا . . . كان الله قد اُصنع بعدما لم يكن له من قبل وجود سابق لانه فلا بد ان تكون قوة صائمة غير متناهية . وهذا البرهان يصح في اثبات لانه هي القوة الالهية حتى على مذهب القائلين بارية الله . فاهم يقولون ان الله علة جوهر الله وان كانوا يحسبون هذا الجوهر رتبة اد يقولون ان الله الاري هو علة عالم الاري ، على نحو ما ان لعدم تكون علة ارية لانه اذا كانت من الاري قد رست على الاري . يقولون وعنى هذا التقدير يتضح بهن برهان استفادة ان يلزم مع ذلك ان يكون قوة الله غير متناهية ، وذلك لانه في كلا الحالتين اي سواء خلق الله العالم في ارض كما هو مذهبنا او اوجده منذ الازل على انهم ، فيبقى صحيحاً انه ليس يمكن ان يكون شيء في موجدته تعالى . . . لا شيء خفي الا ويكون الله موجداً له ، لانه تعالى مبدئ كل الوجود وعنه فقد وجد كل ما وجد من غير سبب . . . قوة ولكن يجب ان يعتبر ان الله القوة الصائمة هي بحسب سبب القوة الصائمة ، لان القوة الصائمة السابقة وجودها او

ان هذه القضية بمرح لا تحتد . . . فان كل ما اوجدته القوة الناعلة امتدانية من شدة وسعة . . . اوجدته من سبب . . . قوة او عقل . . . وقد يجد شيء من الوجود في من غير سبب على . . . قوة بقضي قوة فاعه غير متناهية . . . قوة به غير متناهية . . . هو نفسه غير متناه . . .

لسابق تعميم * كلما كانت عظم ' كان حراحيها للفعل مستوحياً
بقوة فاعلة اعظم (١١) . فمضى ' اذا ' انه لما كانت قدرة متناهية انما
توجد معمولاً ما عن سبق قوة ' فادع ' كان ان قدرة الله التي لا
تفترض سبق قوة ' فنته ' فاست متناهية من غير متناهية ' وهكذا
تكون ذاته غير متناهية .

و ١٠ ايضاً ان كل شيء انما يكون اديم بقاء . كلما كانت
علة وجوده شد فعلاً وانقضى اثره . و اذا ما كانت مدة بقاءه غير
متناهية وحب ان يأخذ وجوده عن عهده فاعليه غير متناهية .
وديمومة الله غير متناهية اذ قد ثبت في و ١٥ انه سرمدى . و اذا
لم يكن لوجوده علة اخرى (٢) سوى ذاته وحب ان
يكون هو نفسه غير متناه .

و ١١ ثم ان شهادته لكتب تؤيد هذه الحقيقة فقد قيل في
عد ٣ مرموز ١٤٤ ان الرب عظيم ومسبح جدا وليس عظيماً
استقصا . وبهاية .

وتصدق بصدق هذه الحقيقة ايضاً قول الفلاسفة الاقدمين

(١) ان القوة مفعلة لنفسه لوجود بوضع لها عظم من وجهين
اما لانها ابعد عن الفعل واما لانها لا تعدد افعالها لفعل كل ان القوة
التي في الخشب ليكون تشابهاً هي عظم من التي في الماء . ومرد ما هو
اعظمية القوة بالمعنى الاول .

(٢) قوله ' ليس وجوده علة اخرى علة ذاته ' لا يريد به ان ذاته
صدرت وجوده وان هذه علة ان مردد ان ليس جوهره هو مسبب موجوده
لوجوده بل حاجة له الى حى لانه وحب وجوده

لذين اضطروهم نور حق الوضاح الى الاجماع على لاتناهي المبدأ
الاول الاشياء . وبهم كانوا يجحدون معنى هذه اللفظة الحقيقي الوضعي .
فهم من وهم ان لاتناهي المبدأ الاول هو على نحو لاتناهي
الكم المنفصل . وقد ذهب الى هذا ديقريط فزعم ان مبدأ
الجميع هو درت غير متناهية . وان انكساعور فقد زعم
ان مادي . الجميع هو . مشبعة ومهيبة من توهم ان لاتناهي
مبدأ الاول على حد لاتناهي الكم المنفصل وعو لا . هم الذين
يقولون ان مبدأ الاول للجميع هو عنصر . وجسم من الاجسام
خلفه منط غير متناهية .

وسكن ان سب ما يتحدث الفلاسفة لذين حادوا بعدهم وتخصيلهم
ان لا جسم غير متناهية ، واضيف الى ذلك انه لا بد من وجود
مبدأ اول يكون غير متناهية بوجه ما . نتج من ثم ان ذلك
للامتاهي لذي هو اسداً الاول ليس بجسم ولا قوة في الجسم .

الفصل الرابع والاربعون

في بيان ما هو الله

منه من اوله الى آخره

مما تقدم يجوز ان يستدل على ان الله هو عاقل وذلك
لان الله قد تبين مما قيل في ف ١٣ ان الحركات اكرم

الوجه سبعة بين هذه الفصل وهو سبعة هي ان البحث عن الكمالات
التي هي لا متناهية بعدد متناهية جسم في ما يتعلق بفعل الطبيعة وفعل الطبيعة

مشتبه والمدرَك فيها محرَكًا متحرَكًا، واما الشيء، المَشْتَبِه والمدرَك
 فيه محرَك غير متحرَك. واذًا لما كان المحرَك الاول بجميعه لذي
 نسميه الله محرَكًا غير متحرَك التَّه، ويجب ان تكون نفسه لي
 المحرَك لذي هو حر، المحرَك نفسه نفسة المَشْتَبِه ان المَشْتَبِه ولكن لا
 المَشْتَبِه شهوة حسية، لان الشهوة الحسية لا تصرف الى خير بمعناه
 المطلق بل الى هذا الخير متعين اخر في ذلك لا ادراك الحسي
 ليس هو نفسه لا ادراك حُرِّيٍّ وما كان حيرًا أو مَشْتَبِه بالاصلاق
 انه يكون متقدمًا على ما هو حير ومَشْتَبِه مشرًا اليه بهذا
 والآن، فيجب ان يكون المحرَك الاول مَشْتَبِه شيء، المعقول
 وعنده فيجب ان يكون المحرَك لذي لشبهه عقلاً. وهذا لا حُرِّيٍّ
 بالمَشْتَبِه الاول ان يكون هو نفسه عقلاً، لان الذي يشبهه
 هذا المَشْتَبِه الاول ان يصير عقلاً بمعنى تحرد انه يتحد به انجوده
 بمقول. فاذاً على تقدير ان المحرَك الاول يحرك نفسه كما هو
 ربي الملائمة يدر ان يكون الله عقلاً (١١) .

شيء معين بحسبه فلا يعمل لا واحد من نفسه مثلاً اذا رت حسب فتحكم
 عبيد عزيزها بغيره من فمقة سطو ماخوفة باقتدار القوة المحركة
 من وجهي الاول او بهذا المعنى يصيب امور فان كل الاشياء التي تحرك د
 ه في نفس ان تحرك وان لا تحرك . . . د عتبرت القوة بالوجه شيء
 فلا يصدق هذا القول الا على موجد من عدم يعني حكمته الى واحد بعينه .
 (١) لان المحرك الذي لا يتحرك في هو مَشْتَبِه لا شهوة حسية
 بل شهوة العقلية لان المَشْتَبِه كما قل اربصوه هو، شبه ان يكون
 د، وهذا مَشْتَبِه، ومَشْتَبِه شهوة حسية بين كذلك د فسد يشبه

٢٠ ثم من الضرورة ان تحصل هذه النتيجة وان م يصير
رداً لتحركات الى شيء واحد يحرك نفسه بل الى محرك غير
متحرك البتة ، وحدث لان الحرك الاول انما هو المبدأ الكلي للحركة
فاذا لما كان كل متحرك انما يتحرك بالصورة التي يقصدها بتحريكه
وحب ان الصورة التي يحركها المحرك الاول تكون صورة كلية
وحرة كلياً ، ولكن الصورة سينتهي الكلي لا توجد الا في البعض ،
فوجب اذا ان الحرك الاول الذي هو الله يكون عدلاً .

٢١ ايضاً انه ليس يرى في نفسه من نظم لتحركات ان الذي
يحرك العقل يكون آلة تدي يحرك حلاء من العقل بل الواقع
عكس هذا والتحركات جميعها هي توجد في الله تستند الى الحرك
الاول الذي هو الله ، لانه لا آلة الى ادخل الاصل فلما كان
في العلم بحركات كثيرة تحرك بانفس كان من مستحيل ان

بالنسبة ما هو غير محمود ، فاذا مشي حقيقي - هو المشي معقول به
غير لا حرك لانه مشي . و - يكون مشي معقول حركه غير متحرك
فلانه منزل مقولة النية ، والنية تحرك لا تحرك لان النية - كان شيء
لا حرك وليس هو لاخل نفسه . فينتج ان - هو مشي حقيقة تعني به
محرك غير متحرك ، و - هو المشي المعقول . وان شيء يحرك به نفسه
هو مشي ، وان مشي معقول ومشهي له معنى ، ولا مشي شيء الا
بعد دفعه . و - هو محرك اول نفسه وغير متحرك . هو عدل ومعقول
معاً . و - على التقدير الذي على تقدير رد محركات جميعها
الى محرك غير متحرك صاهر وضوحه من كلامه من حسن طبع وقدماه
في هذه الحاشية

المحرك لا أول يحرك بدون عقل؛ فلا بد دامن أن يكون الله عاقلاً.
وذاً أيضاً فإن شيئاً لما يكون عاقلاً لأنه برهان من المادة (١)

(١) هذا البرهان مستند من نسج الذي وضع هذا المبدأ القائل
التفعل تابع بالضرورة لآلة مادة وقد ورد في كتاب ١ من ١٠ مقالة ٣ من
الأمثليات (١) لأننا إن الله عاقل ومعلوم وعقل . ولكن هذا المبدأ لما
كان فيه من الفوضى والشمول . يجرى في شرح ويرى مذكرات ما
أجمع عليه الفلاسفة زيادة للمادة فتقول
أنا إن احتار الضمير قد دل على أن عقل لا يدرك لا الكليات؛ ومن
هذا قرر الفلاسفة بوق بين العقل والمادة حتى متنبه روحه به النفس
سابقة . وقد كان شكلي تافه . كان مجرد عن مادة وعرض مادة،
مستحصراً بفسعه وجود وفهم حقيقة وجودها هي كدلت على شئ
غيره أن معقولاً وقد يعرض بـ لا تفعل إذا كنت في مادة و مكشوفة
بمواضع مادة . وعليه فيكون المبرهن الذي لا يقوم بدونه معقولة التي .
تعره عن مادة ، وحدها يكسب أن يكون شئ معقول أي به لا
يكون عاقلاً لا د كان معرئ عن مادة لأن معرئ يجب أن يكون
على شاكلة الحاوي، وكذلك يستدل من رتبة المعرئ على رتبة الحاوي، ثم لأن
المعقول لا يكون في رتبة فصل من رتبة عنه، والمعقول الكلي في اللاه الذي
أن كان عاقله مادياً فيكون هو أي معقول الفصل منه، وهذا قد القدر
بما (١) من كتاب ٢ من مواعده هذا) يستجيب بـ فكور الصورة
المعقولة المعرئ عن مادة في قوة مادية أو فصل آلة مادية . فيتصل من
دلت بـ كل . هو مادة معرئ عن مادة فهو مادة معقول وكل ما كان
بدنه معرئ عن مادة فهو بدنه عاقل شئ به فيه .
٢ يجب بـ علم به ليس كل . هو معرئ عن مادة يكون عاقلاً
د ب امرضاً مستثناة بعربها عقل الفهم عن ادة فتصير معقولة ولكنها

بدليل ان الصور انما تصير معقولة بالعمل بتحريدها عن المادة .
ولهذا احتص العقل بالكماليات لا بالخرنيات ، ولا بالمتشخصات لان
المادة عندئذ تنحصر في تصور المعقولة بالعمل بصير والعقل المدرك
لها بالعمل واحد ١١ . ان كانت الصور تصير معقولة بالعمل

بعد من ان تكون عاقلة ، لان الثقل قبل والعمل خاص به هو قبح مدعى
ولهذا قيدنا العقل بان يكون معنى مدعى عن حقيقة يكون مدعى
عن مادة دلالة وشرط للمعية لا يملك كالمادة . وحاصله ان
الصور المعنى عن المادة يكون عاقلا لان المدعى مدعى هو لان
الاول للعمل مدعى . العمل هو حصول صورة معقولة مدعى في
العقل مع مدعى مدعى مدعى مدعى . لا يتم لان المدعى مدعى
مدعى مدعى مدعى لان المدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى
جهة واحدة

١١ يعني بان تلك الصورة معقولة بالعمل . صارت صورة للعمل الممكن
اي الفيولاني حصل منها وقت شي . واحد وهو العقل المتقيل بالعمل مدعى
نحو ما يكون واحدا مع جزئه لدخول الحيز فيه . ان صورة مدعى
معقولة في العمل والتي صارت صورة مدعى هي نفس الصورة الموجودة للشي
في الخارج مع فرق . الصورة مدعى مدعى وجوده طبيعي والصورة معقولة
وجوده لمعقول مدعى . وهذا يصبح القول بالعمل العقل للحجر حجر معقول .
والسبب في ذلك . طبيعة الحجر التي هي كمال حجر موجود في الخارج
قد حلت في العمل كما يقول القديس توما فكميلته لانه كان بالقوة انهم
وكل شي . انما يصير مدعى هو مدعوره وطبيعته . وهذا عقل العقل الذي
يصير بالعمل لان مدعى صورة وصيغة التي . المعقول مدعى بصير بالعمل مدعى التي
لمعقول ولكن مهية معقولة كما تقدم .

وما قلناه في العقل بالعمل يتصدى بضرورة على المعقول بالعمل اي ان

من كونها مجردة عن المادة وحسب ان الشيء يكون عاقلاً بكونه مجرداً عن المادة . وقد تبين في ف ١٧ و ٢٠ ان الله تعالى عن المادة من كل وجه ، فاذاً هو عاقل .

وهذا ايضا ان الله لا يعونه شيء من الكمالات لموجودة في حاس من حاس الموجدات كما سلف بيته في ف ١٢٨ . وليس يلزم عن ذلك ان فيه تعالى تركيباً كما تقدم بياحه في ف ١٨ . وحل الكمالات التي للاشياء . وفصلها ان يكون الشيء مقولاً اي شئاً ان يعقل ، اذ به ذلك يكون على نحو ما كل شيء حاصلًا في نفسه على كمالات الجميع (١) . وقد الله عاقل

نقول بالفعل يكون واحداً هو والعقل بالفعل وذلك لانه مقول بالفعل نفس الصورة التي بها العاقل عاقل بالفعل .

وهو يقال في العاقل والمقول بعد معنى مقول على حاس والحسوس ، اي ان حاس بالفعل هو نفس المحسوس بالفعل وكذا بالعكس .

وهذا يري بربطه ذكره في كتاب ٣ في نفس وعليه اجماع الفلاسفة . وذلك لان حصرها في العاقل لما كانت مجردة عن المادة

تماماً كانت قبله تصور سائر الاشياء ، لان سائر مبداء الصورة ويحصرها انما هو مادة وعراض لمادة كما تقدم في حاشية سابقة ، فاذاً اذا استحضرت القوة معرفة مثل ذلك الاشياء التي كانت معرفة اليها فتصير بالفعل تلك الاشياء ، وصيرورتها بالفعل يشترك في الكمالات هي بشر تكملها بها ، لان القوة تكون بصورة ، فصح اذا ان اعادة معرفة التي شئاً ب تعقل شئاً بضا ان تكون كل شيء ، وخاصة على كمال كل شيء . حصرهم البديهي حيث قال (في كتاب نفس ٣ نفس ٣٦) النفس هي على نحو ما جميع الاشياء ، وهذا نعمت الاشياء . فاعرف ان الاشياء بعد معرفة ، لان هذه لما دبت

وإن أيضاً أن كل ما يتبع إلى غاية على وجه التعيين ، فأنما
 يبرع إما إلى غاية أقومها هو نفسه ، وإما إلى غاية معدومة له من
 قبل غيره . وإلا لم يكن مبدء إلى هذه الغاية أولى منه إلى تلك .
 والأشياء الطبيعية ، تنزع إلى عاي متميزة ، لأن مصالح الطبيعة
 ومفادها لا تحصل بطريق الاتفاق ، وإلا لم نكن نسمع دائماً
 في الأكثرية ، بل في الأقلية وعلى سبيل الدور كما هو شأن
 الاتفاق . فلما كانت ، أي الأشياء الطبيعية ، لم تقم لنفسها غايتها
 لا يوجد فيها إلا صورتها فقط ، ولا فعل مبدء لا يرمي لأمر ، ~~فكر~~ لا
 يتسخن الماء إلا بقرع برودته ، وكلاهما الأولى التي وإن كانت مفعولة إلى
 صور متعددة فإذا تعينت إلى واحدة لا تقبل غيرها إلا بجمع الأولى ، ولا
 تقبل لأولى والثانية لا في حالة مبدء مبدء ، وليس كذلك القوة العارفة
 لأنها تقوم صورة جديدة لا تجمع القديمة بل تعزها في نفسها ، ثم يسبق
 الأشياء العارفة والعبر العارفة فرق آخر وهو أن العارفات لا تقبل صور
 الأعراض فقط كغير العارفات ، بل صور خواهر أيضاً ولا تقبل شيئاً
 ذكر في حالتها المتميزة للمادة .

والفرق الثالث أن الكمال الحاصل في العارفات بصورة مبدء
 الشيء المعروف يكون كمالاً في مبدء من دون أن يكون
 من الشيء المعروف ، بل يبقى على ما كان كما لو عرفت طبعة حيوان و
 النبات وكماله ، فهذا الكمال مع حصوله للمعز . لأنه مثل المعروف ، يبقى
 على حاله في الشيء المعروف ولا يبطئ النبات أن يكون على طبيعته وكماله
 مع فرق أن الكمال حاصل في العقل كمال على معنوي ، وفي النبات كمال
 طبيعي ، وليس الحال كذلك في غير العارفات ، لأن الكمال الحاصل لها من
 قبول صورة عجزها العرضية من حيث وجوده فيها كمالاً لذلك الغير
 بل كمالاً خاصاً بها . كذا عن الشارح تصرف .

لأنها تحمل معنى الفايه (١) ، وحب ان تكون عايتها مقامة لها
من قبل آخر يكون منشأ للطبيعة ، ومنشأ الطبيعة هو الذي
يعطي جميع الاشياء الوجود ، وهو الواجب الوجود بذاته ، ونسبته
الله . كما قد اتضح مما سلف (في ف ١٣ و ٣٧) وهو لو لم يكن
عقلاً ، لما امكه ان يتقدم فيصب عليه للطبيعة . فإذا الله عاقل .
و٧ ايضاً ان كل ما هو ناقص ، فيه يتفرع عن شيء
كامل ، لان الاشياء الكاملة من طبعها التقدم على الاشياء الناقصة
كقدم الفعل على القوة ، واصور لموحودة في الاشياء الجزئية
ناقصة ، لأن الله هي فيه على حل الجزئية والتخصيص لا
بحسب شمول حقيقته وعموم معناه (٢) . ويجب دائماً ان يكون حصوها
عن صور كاملة غير جزئية . ومثل هذه الصور الغير الجزئية

(١) لان معنى اي صفة احادية نسبة بشخص له ضرورية ان يعرف
ان الصفة هي عند الآخر الذي ينتهي عنه لافعال ، ثم انه يعرف اي
الوساطة تؤدي اليها . ولاشياء الصبغة وانها من حلال من هذه المعرفة لان
مثل هذه معرفة لا تطلق بشيء فيه بعد . وهذا هو الاصل صحت هو شأن
معرفة لهام ، وهذا كان لابد من ان يكون صفت لعاية للهام عقلاً ،
(٢) وذلك لان الصور الموحودة في الاشياء جزئية معصورة الوجود
تسبب محض شيء هي فيه ، وان المحل يقصر سعتها وامتدادها الذي هو ها
في حد ذاتها ، فلا يصح ان تطلق على ما سوى محلها ، كاتسافية سقراط التي
لا تطلق على بده وهذا نفس فيها لارم ها عن المحل . واما الصور المتقوية فانها
تخلو من لمادة كذا تقدم تعي على سعتها وامتدادها وشمولها وهذا كمال ها
فهي د اكمل من الصور جزئية ؛ ويجب دائماً ان هذه تحصل عن تلك .

لا يمكن ان تكون الا صورةً معقولة ، ادلا بوحده صورةً بحيثها الكلية الا في العقل ، فيتخصص من ثم ان هذه الصورة ان كانت قائمة بذاتها ، فيجب ان تكون عاقبة (١) اذ بهذه الصفة فقط يمكنها ان تكون عامة . ولله اذ الذي هو العقل الاول القائم بذاته والذي يصدر عنه كل ما سواه يجب ان يكون عقلا . ثم ان هذه الحقيقة من معتقدات القبول القاطن بقي اذ قد ورد (في ع ٤ و ٩ ايو) عن الله هـد لكلام . انه حكيم قسب شديد الأسس (وفي ع ١٦ و ١٧) عده العزة و لحكمه (وفي

(١) قد قدمنا في حاشية سابقة ان التمري عن المادة شرط في كون الشيء معقولاً ولكن هذا الشرط غير كاف وحده كون الشيء عقلاً بل يلزم أيضاً ان يكون الشيء مجرداً بذاته عن المادة وفقاً لذاته لا كصورة معقولة الحاصلة في عقلنا ، لاها اعرض في عقلنا وهذا قال الماتس . ان هذه الصور المعقولة ان كانت قائمة بذاتها فيجب ان تكون عامة . ثم د كانت هذه الصور معقولة عاقبة عسب تكون عامة لان العقل له هو قائم بذاته ، ولهذا قال الماتس : ان بهذه الصفة فقط اي بصفتها قائمة بذاتها يمكنها ان تكون عامة كصورة التي هي في عقل الله ، وهذه لاني قائمة بذاتها لانها ليست في عقله تعالى اعرافاً وانما هي نفس جوهر الله وهي اذا تكون عاملة اي انها من شأنها ان توجد منها وشيء من شأنها في الاشياء الخيرية . وقال من حيثنا (في و ١ بقية ٥ من الاهيت) . هو بهذا المعنى قال . فان الصورة المعقولة التي تحدث بيننا فتصه سبباً للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت نفس وجودها كامية لان تكون . هي الصور الصناعية فان تكون صوراً هي بمثل ما د هي به صور كان معقولاً عسباً هو بعينه القعدة . اهـ

ع ٦ مر ١٣٨) : علمك عجيب فوق طاقتي . (وفي ع ٣٣ ف ١١) من رسالة نولس روم . لا مطلق على الله وحكمته وعلمه وقد سادت حقيقة هذا الاعتقاد على عقول البشر الى حد انهم وضعوا لله اسماً مشتقاً من الفعل *to think* لفظة نولس *theos* التي عند الاعريق دالة على الله هي مشتقة من *theos* ومعناها عندهم اعتبر ورأى .

الفصل الخامس والاربعون

في - عقل -ه نفس ذاته

(حلاصه جز ١ م ١٩ ب ١٤)

وبعد (١١) عن كون الله عقلاً ان يكون تعقله نفس ذاته وذلك

١ لان لتعقل -ه هو فعل العقل وهو مستقر فيه لا يتجاوز الى شيء خارج عنه كما تجوز النفس الى المتخيل لان المفهوم دائماً عقل لا يحققه لحد الفعل او تغيير بل العقل يتكامل -ه . وكل ما هو موجود في الله دائماً هو ذاته . فاداً تعقل الله هو نفس ذاته ووجود الله هو الله نفسه لان الله هو نفس ذاته ووجوده .

٢ وبعد (١٢) لا -ه -ه احسن معنى - كون الله عقلاً - يكون تعقله هو نفس ذاته ولا -ه -ه كل -ه نفس نفس ذاته -ه -ه روم صاحبة على الله -ه كل -ه هو في -ه -ه هو الله كقولنا -ه -ه عقل يساوق قولنا ان نفس تعقل وانسان هم في الله شيء واحد .

٢٠ ايضاً ان نسبة النعقل الى العقل كسبة الوجود الى الذات (١) وقد تبين في ٢٢ ان وجود الله انما هو ذاته، فاذا تعقل الله هو نفس عقله، وعقل الله هو ذات الله، والا كان عرضاً في الله (٢). فلا بد اذاً من ان يكون نعقل الله ذاته بغيرها.

٣٠ ايضاً ان الفعل الثاني هو اكمل من العمل الاول كما ان الرؤية والخط اكمل من العلم (٣). وعلم الله او عقله هو نفس ذاته اذا كان عاقلاً كما سبق بيانه في (ف ٤١) اد ليس كمال من كماله يوحد من طريق الاستعداد والمشاركة بل كل كمال انما هو ثالث له بالذات كما سبق بيانه في (ف ٢٢)

(١) معنى هذه العبارة ان وجود كماله العملية الاحدية في الشيء. وكما ان الناس فكذلك النعقل، لانه كماله معلوم مستقر في المبدء كمالاً بانه هو في العقل الذي هو في حده استقائه بصورة لمعقولة عملية العقل الاحدية وكما ان الخط، فكذلك الوجود بغير الشيء، في حده الوجودات فكذلك النعقل يقرر العقل المتعقل بصورة لمعقولة حاملة له في حده الموقر، لان عقله في حده استقائه بصورة المعقولة بمرور القوة الى فعل النعقل، فان فعل حصل على فعله الاحدية وكما ان الذي هو الوجود العقلي

(٢) لان ما ليس ذات الشيء، وبه عرض حدي. على الذات القائمة والمتغيرة الوجود وبكسب تصورته على الذات.

وذلك لان العمل الذي كان متدرجاً عن الاول ونسبته الى الاول كنسبة العمل الى القوة، كما ان رؤية هي العمل كمال لاطم والعلم الذي هو ملكة الله، بمد له رؤية اي الخط لانه بالقوة اليه (راجع الحاشية التي علقناها على فصل ٢٣ من هذا الكتاب).

و (٢٣) وعيه فلو لم يكن تفكره نفس دته لوجد شيء اشرف
واكمل من ذاته وحينئذ يطل ان يكون في اقصى عاية من
الكمال والخيرية ومن ثم لم يكن الاول .

و (٢٤) ثم ان التحق فعل العقل فان لم يكن الله لعقل
نفس تفكره وحسب ان تكون دته اليه ي الى تفكره كسنة
القوة الى الفعل وحينئذ كان في الله قوة وفعل وهذا محال كما
بين في فصل ١٦ و ١٧ .

و (٢٥) ايضاً كل جوهر انه هو من حل فله فلو كان فعل
الله شيئاً غير جوهره لكأن عايته شيئاً آخر غير ذاته ، وحينئذ
لا يكون الله نفس خبريته اذ ان خبر الشيء هو عايته .
فان كان تفكر الله نفس وجوده وحسب بالضرورة ان يكون
تفكره بسيطاً وسمدياً وغير متغير وموحد بالفعل فقط ومتصفاً
بجميع الصفات التي اوجدها الوجود الالهي فيفتح من ثم ان
الله ليس عقلاً بالقوة ولا محمداً تفكلاً حديداً وانه ليس بعترية
في تفكره تعبر او تركيب بثة (١) .

(١) وقد تقدم استنتاج الماتن هاتين سبعتين بقررتين الاولى ان تفكر الله
لانه نفس وجوده كانه له بالضرورة . ١٠ وجوده من السمديّة وعدم التغير
ووجوده بالفعل . واردة من كل قوة . ١١ عايته . ١٢ الذي هو نفس دته
ووجوده لا يمكن ان يكون عقلاً بالقوة او محمداً تفكلاً بعد تفكر او
متفكلاً تفكلاً متغير او مركباً .

الفصل السادس والأربعون

فی ان الله لا یقل شیءاً آخر غیر ذاته

7. *And the Lord said to him, "I will be with you, and you will be blessed."*

وَمَا يَقْدِرُ بِهَا أَنْ يَتَحَدَّثَ عَنِ عَقْلِ اللَّهِ لَا بِعَقْلِ صُورَةٍ
أُخْرَى مَعْقُولَةٍ غَيْرِ ذَاتِهِ وَالْمُتَكَلِّمِ عَلَى ذَلِكَ (١) .

١ ان الصورة المعقولة هي المبدأ الصوري لفعل التعقل (٢)
كما ان صورة كل فعل هي مبدأ فعله الخاص . ونطق الله هو
نفس ذاته كما اثبتنا في الفصل السابق (٤٥) . فاذ لو ان عقل الله
يعقل شيئاً بصورة معقولة هي غير ذاته لوجب ان يكون لذات

(١) ن بن سينا (في ف ١٨ مقالة ٢ في لاهيات في الحياة) ثبت
عدم القضية هكذا قال : وليس يجوز - يكون الله يمتلئ الأشياء من
الأشياء ، والا فانه لا مقومة لما يمتلئ فيكون تقومها بلاشياء ، وههنا عارض
لها ن بعض فلا تكون واحدة الوجود من كل جهة ، وهذا محال إذ لا
يكون بجزء ، ولا مؤ - من خارج ما كان هو (أي ذلك المحال) ويكون
محال لا يمدح عن ذاته بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير (انتهى قول
ابن سينا) ، من المقالة بمرامق سبقتا يستدل المطالع بلاعناء على المحبة
براهين أدق دقة ومثابه فضلا عن تنصصها في قلوب متطلى عجيب

(١٤) قوله " امد اصوري اعمل لشغل " يريد به لا امد الذي يعمل فعل الفعل، بل امد الذي به الفعل يعمل فعل بمعنى واد ان كانت تلك الصورة معقولة في الله هي غير ذاته وتلك الصورة هي مبدأ وعلة الشغل كانت ذات الله التي هي نفس تعلقه كما اسلمت لثباته متعلقة بمبدأ او علة خارجة وبالنتيجة لم يكن الله واحدا الوجود من كل جهاته وهذا محال .

الله شيء آخر هو مبدأ وعنه ما يهدى - قصصه في
الفصل السابق .

و٢٠ ان العقل لا يصير عقلاً بل هو بصورة العقول كما
ان الحس يكون حساً بل هو بصورة الحسوس فتكون ذنوبة
الصورة المعقولة في عقل حسة العقل الى القوة فاذ لو كان عقل الله
يعقل شيئاً بصورة معقولة هي غير ذاته كان ما عود الى شيء
ما يهدى محل كما بين في ف ٢٣ . واذ ليس في عقل الله صورة
اخرى غير ذاته الالهية .

و٢١ ان الصورة المعقولة التي هي في العقل - كانت
درجة عن دة فيكون وجودها فيه وجود العرس وهذا السبب
كان الله فيه بعد من الاعراض والله الحس بتلك ان يكون فيه
عرس كما قد تبين في ف ٢٣ . واذ لا يوجد في عقل الله صورة
اخرى من دون الذات الالهية .

و٢٢ ثم ان الصورة المعقولة انما هي شبه الشيء المفعول . واذ
لو كان في العقل الالهية صورة معقولة غير ذاته لكان فيه شبه
شيء مفعول وهذا شبه ما - يكون شبه دة تعالى او شبه
شيء آخر ولا يمكن ان يكون شبه دة الالهية لان الذات
الالهية حينئذ لا تكون معقولة بذاتها (١) بل انما تكون هذه

(١) قوله « لا تكون حذ - معقولة بذاتها » معناه - ان الذات الالهية
لا تكون حينئذ حاضرة بذاتها للعقل الالهى بل هي بحاجة الى صورة تشبه
للعقل الالهى فيمكنه تفهم وهذا هو العقل من وجهين - لان الذات

الصورة هي التي تجعل ذاته معقولة ولا يمكن ان يكون في عقله تعالى صورة اخرى غير ذاته هي شبه شيء آخر لان هذا الشبه يكون حينئذ مرتسماً فيه عن غيره لا عن نفسه ، اذ يحصل حينئذ ان يكون لشيء الواحد فعلاً ومفعلاً معاً ، وان فعلاً ما يوجد في مفعله لا شبه نفسه بل شبه غيره ، حينئذ لا يكون كل فاعل انما يفعل شيئاً به ولا (يجوز ان يكون ذلك الشبه مرتسماً فيه تعالى) عن غيره والا فوجد فعل فده منه تعالى فيستحيل ان يستحيل ان يكون في عقل الله صورة معقولة غير ذاته (١) .

لاية تكونها معقولة نفس مدتها هي حقيقة مدتها لا حاجة الى صورة تثبت في عقله تعالى الذي هو نفس ذاته ، ان ثبت لاهيه لو كانت معقولة في تعقل في صورة معقولة تثبت لكان دليلاً على ان ثبت من مضاف للمفعولات مدتها وان الفعل لاهي بس فعلاً مفعول او فعلاً مدته قوة كمقلنا .

(١) اليك تجريد هذا البرهان الذي سبق لاول وهلة متشوش الصارفة : لو كان الله يعقل لا بدته من صورة معقولة هي عن ذاته ، لو ان تكون تلك الصورة ، شبه ذاته وشبه شيء آخر لا ان الصورة معقولة ان هي الاشياء التي ، المعقول وحال يستحيل ان تكون تلك الصورة شبه ذاته او شبه شيء آخر ، الاول فلا بد ان الله لا يكون معقولة مدتها بل تلك الصورة ان هي التي تحمل معقولة ، اما متحدة اشي اي كون تلك الصورة هي شبه شيء آخر غير ذاته فلا بد ان الله ما ان يرتسم في عقل به عنه تعالى ، واما عن غيره وكلامه حال ما لاول فلاه يسبح مع محال اولها ان الشيء الواحد يكون حينئذ فعلاً ومفعلاً معاً ، ان الله الواحد لا يكون موحداً في مفعله شيئاً به بل شيئاً غيره ، وحينئذ يبطل مداهل

وهو أيضاً ان تعقل الله هو نفس وجوده كما اثبتنا ذلك
(في ف ٤٥). فاذاً لو كان الله يعقل بصورة هي غير ذاته لكان
وجوده شئياً آخر غير ذاته وهذا محال. وهذا ليس يعقل الله بصورة
هي غير ذاته (١).

الفصل السابع والاربعون

في ان الله يعقل ذاته باكل نوع من اتمل

حده من ٣ من ١٢ من ١٠

ومما قد قريباً يتضح ايضاً ان الله يعقل ذاته باكل نوع من
التعقل وذلك :

١ لانه لا كان لعقل انما يقدر على شئ. المعقول بالصورة
المعقولة، حصص من فعل التعقل ان يتوقف كماله على امرين اولهما
ان تكون الصورة المعقولة على اكرر مطابقة لشئ. المعقول. وثانيهما
ان نتحد بالعقل اتم اتحاد وهذا الاتحاد يزداد شدة كلما كان
العقل اكل فعلاً وشدة تعقلاً والذات الالهية التي هي الصورة
كل فاعل ان يعقل شئياً. واما الثاني اي كون تلك الصورة مرتبة
في عدد تعالى عن غيره فانه يتبع حينئذ انه يوجد فعل اقدم منه تعالى
وهذا حال لانه الملة الاولى.

(١) وذلك لسبب اني ورد في رهبنة الاول وهو ان الصورة
المعقولة هي المبدأ الذي يقدر به فعل التعقل (راجع هذا الجرحان مع حاشيته)
وانفرد من هذا الجرحان والجرح الاول الماتيني بسبب ان رهبنة الاول
حار على نيت الالهية واما الجرح الثاني بمعنى وجود لاهي.

المعقولة التي يعقل بها العقل الالهي هي الله شيء، وحيث من كل وجه وهي وعقله شيء، وحيث من كل وجه وداً الله يعرف ذاته معرفة غاية في الكمال (١).

٢٠ أيضاً ان الشيء المادي انه ينسب معقولاً بتحرده عن المادة ولواحق المادة فإذا ما كان من صفة مجرداً عن كل مادة وعن جميع لواحق المادة، فانه معقول من صفة وكل معقول هو يعقل من حيث كونه والعقل واحد (٢١) والله تعالى كما اثبتناه (في ف ١٤٤). فإذا ما كان منزهاً عن المادة تنزهاً تاماً ومتحداً مع ذاته انتم الاتحاد لزم انه يعقل ذاته عقلاً عذبة في الكمال.

٢١ أيضاً ان الشيء الذي يعقل بالفعل يكون العقل بالفعل والمعقول بالفعل هم واحداً وعقل الله عقلاً بالفعل دائماً اذ ليس في (١) لا يمكن - يكون به صورة معقولة والشيء المعقول حقيقة لكن من - يكون كلاً من شيء واحد به لا يكون اتحاد الصورة المعقولة مع المعقول - وكل من - يكون بخلافه واحداً حقيقة (٢) يمكن - به ان يكون العقل بالفعل والعقل بالعقل بالعقل والعقل بالفعل من هذه الناحية به متحد بالمعقول أو العقل بالعقل هو العقل في حال ما لا يكون له قد تصور بصورة المعقولة، هذه بقوة في استحضارها وقبولها كحده بالمعقول يكون - قد لا تقوم به كنه عدل - معقولة والعقل بالعقل هو المتصور بصورة معقولة ومتحد بالمعقول وكله لا يعقل في حال واحد كان بجده بالمعقول به غير به الكمال واما ان كان العقل مجرداً بعقل المتعقل في حال وتحد به معقولة بالمعقول به في آخر درجة كماله وهذا ما يجده القديس هانا.

لله شيء، بالقوة ولا شيء، ناقص، وذات الله باعتباره في نفسها في عية المعقولة كما سبق في فصل ٢٥، وأدأ لما كان العقل الالهي ولدت الالهية وحداً كما انصح في ف ٢٥ كان من الين لواضح ان الله يعقل ذاته باكمل نوع من التعقل لانه نفس عقله ونفس ذاته (١١).

و٢١ ايضاً كل شيء، وحده في شيء، آخر وجوداً معقولاً قدس لآخر يعقله (١٢). وذات الله هي فيه بدلى حالة معقولة لان وجود الله الطبيعي ووجوده المعقول شيء، وحده به ووجوده هو نفس نفسه كما سبق في ف ٢٥، وأدأ الله يعقل ذاته بنفسه، اد ان نفسه نفس ذاته بعينها.

(١) يفارق هذا البرهان سابقه، من وجه انه يتعلق بالنقل الدقل بالفعل دائماً ويتحد المعقول بالفعل بالفعل الدقل دائماً بالفعل، وأما البرهان السابق فداره على النقل مطلقاً وعلى اتحاد المقول به مطلقاً.

(٢) قد مر منذ - يكون شيء، في حالة معقولة لازم بالضرورة يكونه معنى عن المادة وهذا الترميز اي المعنى عن مادة ان كان مطلقاً يكون الشيء معقولاً هو وحده يكون الشيء، عقلاً كما قدمناه في حدى خوفاً السامعة لانه يستحيل ان يكون شيء، معنى عن المادة ويوحى بوجود شيء، غير معنى مدانه عن المادة، لان المعنى يكون ضرورة على شكلة حادي، ود كل شيء، معنى عن مادة يوجد شيء، حري هو معقول عنه، وجميع الاشياء، هي في هذه معرفة عن مادة وواحدة، ومعرفة المعقول لان له وجوده الطبيعي هو نفس عقله، وتعقد نفس ذاته، ودنه المعقدة عن كل مادة وشه المادة موجودة حاضرة له وهو معنى عن كل مادة وشبه مادة، وذات المعقولة عنده بالفعل، فأذا الله يعقل ذاته ونفسه.

وهو أيضاً ان فعل العقل كإفعال سائر قوى النفس بانها تتميز بحسب مواضعها (١). فإذا برداد فعل العقل كمالاً بقدر ازدياد المعقول في الكمال ودات الله هي في أقصى درجة من المعقونية لأن النفس في عتبة كماله وحقيقة الأولى . وتعمل العقل الالهي هو أيضاً فعل في عتبة الشرف إذ انه نفس الوجود الالهي كما سلف بيانه في ف ٢٥ . فإذا الله يعقل نفسه .

وأيضاً ان كمالات جميع الاشياء انما توجد في الله على اكمل وجه واسماء . واسمى واشرف ما يوجد في الاشياء المحبوبة من الكمالات انما هو تعقل الله (٢). إذا ان الطبيعة العقلية التي كمالها التعقل يسمى ما سواها من الطائفة . والمعقول الذي هو عتبة في الشرف انما هو الله . فإذا الله يعقل نفسه باكمل نوع ثم ان هذه حقيقة تؤيد بها شهادة الله ان الرسول يقول (ع ١٠ ف ٢ من رسالة ٢ الى كور) ان روح الرب يتقسي خفايا الله .

(١) قوله " تتميز بحسب مواضعها " يوجد في موضع الافعال فتكون صور الأفعال ولهذا فهي تنوع وتختلف كما . وينتج من ذلك ان كمال العقل قياسه بحسب كمال موضوعه فكذلك كان موضوع المعقول كان فضل التعقل لشدة واكمل .

(٢) وذلك لأنه لما كانت الطبيعة عقلية كما تقدم بفصل ما سواها من الطائفة (وكان فضل الفعل كما قيل قريباً أيضاً قياس كماله ، بحسب كمال المعقول) والله اشرف معقول تحصل من ثم ان الطبيعة العقلية تكون اشرف الطائفة بتقريبها الله وان تعقل به شرف كمال يمكن ان يوجد .

الفصل الثامن والأربعون

في أن ما يعرفه الله أولاً وبالدت ما هو نفسه فقط

حده ١٠ من ١٢ جزء ١

ويتضح مما تقدم أن ما يعرفه الله معرفة وية وبالدت انه هو نفسه فقط وذلك :

١ لأن الشيء الذي يعقله العقل بصورته ما هو وحده ما يعقله العقل أولاً وبالدت (١) لأن العقل يكون ماسساً للصورة التي هي مبدأ للعمل ، ولشيء الذي يعقل الله به ليس شيئاً آخر غير ذاته . وإذا شيء الذي يعقله الله أولاً وبالدت ليس شيئاً آخر سوى ذاته .

(١) الذي يعقله العقل بصورته ما هو موضوعه الصوري ، وقد علمت في المنطق أن الموضوع الصوري للقوة المدركة هو حدث المعنى أو تلك حقيقة من الشيء التي لا يمكن حصرها بقوة تحصره أولاً بصورة هي مثال ذاته لا مثال شيء . حر تصوري هي تحت ، مثلاً اللون مضاف هو موضوع أصوري الذي به القوة باصرة ، و حضرت اللابية مضافة للقوة باصرة لسيمة راسمة بها شجهاً ، وفي صدره امدقة أولاً وبدنه لا يمكن أن يكون غير اللون المضاف ، ولا نصير مضاف تحت ، وفي حر غيره ، ولا نصير إلا ناشئ المنطوق فيها ، واشيخ مثال اللون مضاف بين معرفته بصر الابيض وما سواه من لوان من حقيقة ب لون مضافة . وكذا حال العقل فان الذي يعقل بصورته ما هو بصوره يعقله أولاً وبالدت لأن هذا يحصر للعقل ولا بصوره معرفة بشئ بدنه لا غيره ، فيتضح به اتحاد شئ من تحت امدقة بصورة كم قبل ان رشد . وانت المثل هذه حقيقة بقوة لا العقل يكون . تنسباً للصورة التي هي مبدأ

٢٠ ايضاً من المستحيل ان يُعقل اشياء كثيرة معاً عقلاً
اولاً وبالدلت ، لان الفعل الواحد لا يمكن ان ينتهي الى حدود
كثيرة معاً ودفعة واحدة (١) وقد مر في الفصل السابق ان الله
يمقل ذاته حباً م . ودألو كان الله يمقل شيئاً آخر غير ذاته
عقلاً اولاً وبالدلت لوحب ان ينتهي عنه من اعتبار نفسه الى
اعتبار ذلك الشيء ، وذلك الشيء لا آخر انما هو احسن منه وهكذا

الفعل . وهذا مراد من مقدمه حيث ذكرناه ان موضوع الصورة
سوي هو مد معروض للفترة خاصة به في الفعل حيث مثل نفسه المفعول
في الفعل سوي كان دعوة اليه فيمقله فعله فيمكن ان يكون امر من
شيء به في صورة التي يفعل بها ، والطارف يعرف شيئاً به اي شيئاً بصورة
التي يعرف بها ، والصورة التي يعرف بها هي نفس صورة الشيء . فمعدل
في مثله قد وجد بصورته ان الفعل سوي يعطيه العقل فانه يمكن ان يكون
متناسقاً في شيئاً بصورة التي هي مد العقل قد يعقل العقل بصورته
انها هو وحده ، يعطيه ولا يدرك

(١) ان هذه القيود اي كون مفعول متعد وبعده زائدة وكون
كل واحد من تلك استقرات متعددة مفعولاً اولاً بدلت وكون جميع
مفعولاً ما مشروط بحدده اي تلك قيود لاستحالة تحول الكثرة مفعولاً
واحداً فان ذلك قد منها يمكن العقل ذلك شيئاً كثيرة معاً كان
يكون مثلاً في ذلك لاشياء الكثيرة نسبة وعلاقة توحدت حتى تترك
مادة موضوع واحد كما وجد البصر رؤية بشيء كثيرة بحسبة شبيهة
اشدد نظره ان يكون جميع فترة حرك كل واحد في وحدته
يعقل العقل ان لا يكون من سوية لان الامر ان مفعولاً عضوية واحدة .
وانه قولنا ان الفعل الواحد ينتهي في حدود كثيرة فمري شرحه
في ف ه ه لاني قرأ

أدأ يكون عقل الله متغيراً متحولاً الى ما هو احسن منه وهذا حال .

و ٣ ايضاً ان افضل العقل ان يتميز بعضها عن بعض من مواضعها (١) . فادأ ان كان الله يعقل نفسه ويعقل شيئاً آخر غيرها وكان ذلك الشيء الآخر كأنه موضوع نصيب ونفلي بعقله لم ان يكون لله افضل بعقلية كثيرة ، وحسبنا اما ان تكون ذاته مقسمة الى كثيرين ، وما من يعككون له فعل تعقل ليس هو

(١) يريد بالمواضع . الموضوعية التي نصب عليها القوى العقلية وتوقع عليها . فمما مباشرة . فهذا الموضوع الصوري يعني العقل ونوعه . فعلا ايده تمايز عن غيره من الافعال . كما ان العقل الاول للقوة به . ويعطى بـ من اوجد فيسره عن غيرها ، فلا يمكننا ان نذكر . هي القوة الا بعقل لا من ولا من القوة لا بالاضافة الى موضوعه الصوري . فهو مست مثال . في هذه القوة هي القوة . فحسب . لا من بعقل فعل نصر ولا يرد على هذا السبب . هو روي لادأ من هذه صفتها ولم هي موجودة . فحسب . في الاول . وهو معنى قولنا ان العقل العقل يتميز بعضها عن بعض موضوعية . يعني ان كل عقل من هذه العقل بها يختلف عن عقل اخر باختلاف موضوعه الصوري ، لان موضوعه الصوري بعينه نوع من الموجودات . هو الآخر الذي موضوعه الصوري شيء اخر يختلف عن الاول . فبينما من ثم ان الموضوع الصوري كما مضى ليس نوعه مباشرة ويعطي القوة نوع بواسطة . وقد كانت الموضوعية . فية القوة قد تعدد ولا يؤخذها الان الحقيقة الصورية ، كما هي الحقيقة المتدا في لا يحسن والاسود وما شاكلها ، حصل ان فعل القوة يتعدد بتعدد موضوعه متداية اذا انصبت القوة على كل واحد من تلك المواضيع منفرد في ذاته ، من انصار لا يحسن غير نصر لاسود . فكل من كل معنى على مراد

نفس جوهره . وقد برهنا (في ف ١٨ و ٢٣ و ٢٤) ان كلا الأمرين مستحيل . ففي اذا ان لا يكون شيء معروفاً عند الله معرفة اوبيه وبالذات الا ذاته تدلى بنس غير .

٥٠ ايضاً فان العقل اذا كان محمداً عن معقوله (١) فيكون بالقوة ، فيس اليه وذا لو كان ما يعقده الله اولاً وبالذات شيئاً آخر غير ذاته للزم ان يكون الله بالقوة بالنسبة الى ذلك الآخر وهذا محال كما تبين في ف ١٦ .

٥١ ايضاً المعقول كمال العقل (٢) فان لعقل ايم يكون كمالاً يكونه يعقل بالفعل ، وكونه يعقل بالفعل هو كونه (اي العقل) وما يعقله واحداً . فذا لو كان ما يعقده الله اولاً وبالذات شيئاً آخر دون ذاته كان ذلك الآخر كمالاً لله وشرف منه وهذا محال .

٥٢ ايضاً ان علم العقل يحصل على تمامه بكثرة المعلومات وعليه (٣) فان كانت المعلومات التي يعرفها الله اولاً وبالذات

(١) يريد به معقول لا ان يدركه لا يتصور من استيعابه المذكورة
(٢) يريد به المعقول الاول الذي يعقل بصورة نفسه المعقولة الخاصة فان تسفل هذا المعقول يكون كمالاً للعقل لان العقل اذا يكون كمالاً كماله الاخير متى عقل بالفعل ، اي متى صار ومعقوله شيئاً واحداً ، فكانه تصويره بصورة والصورة كمال القوة

(٣) وهذا يصح يريد به معلومات معلومات اولاً وبالذات ، فان العلم من جهة « هو عبارة عن حملة صور معقولة متشقة بعضها مع بعض ، فانه بدون ضرورة على شيء مركب ووحيد بوحدة الاجتماع وهذا وصيماً

كثيرة، ثم ان يكون علمه تعالى مركباً من معلومات كثيرة، واذ
ذلك، وما ان تكون ذاته لاهية مركبة واما ان يكون علمه تعالى
عرضاً فيه . وكلا الامرين تظهر استحالة مما قلناه في ف ١٨
و ٢٣ و ٤٥ . بقي دأ ان شيء الذي يعقده الله أولاً وبنات لم
يكن غير جوهره .

٧٠ ايضاً ان فعل التعليل يكون نوعه وشرفه بحسب ما
يتعلقه أولاً وبالذات، اذ ان هذا هو موضوعه (١) . فادأ ان كان
الله يعقل شيئاً غير نفسه كانه معقول أولاً وبالذات فيكون فعله
لتعقلي قد حصل على نوعه وشرفه عن شيء آخر غيره تعالى .
ودلك محال لان فعله هو نفس ذاته كما تبين في ف ٤٥ . وعليه
يستحيل ان ما يعقده الله أولاً وبالذات يكون غير ذاته .

لكن صور معرفة مختصة بمعرفة عدد العقل يكن على اقل مركبة
ومتعدداً وهذا التعدد لا يتم الا اذا كانت المعلومات بمعرفة أولاً
ربات كثيرة، لان كل واحد منها يكون حقيقاً معقولاً بصورة دة انساوية
له لا بصورة غيره المختصة له . فادأ علمت هذا اتضحت لك النتيجة

(١) على تقدير لفظ «الصوري الاول» لان موضوع الصوري الاول هو
وحد ما اتصل به القوة والفعل أولاً وبنات . وقد الاول معرج موضوع
الصوري الثاني الذي يتأذى اليه معرفة بصورة موضوع الصوري الاول
تضمنه فيه . وعلاقة بينهما . مثلاً اذا وقع نظرك على مرة فيها اشباح ،
والموضوع الصوري الاول هو مرة ، والثاني هي دشح وهذا ذلك تقول
رئت مرة معديا فحدث لي مرة . و لا شبح فتقول فيها رابت لا شبح
في مرة لا رابت الا شبح فقط

الفصل التاسع والأربعون

في أن الله يعقل ما سواه من الأشياء. (١)

(خلاصة ج ٥ من ١٤ جزء ١)

ومن كون الله يعرف ذاته معرفة اولى وبالدت يجب ان
يستفتح ان الله يعرف في نفسه جميع ما سواه وبذلك

(١) بعد بحثنا عن موضوع عقل الله التصوري لاولي اي
الذي يفقه ولا وديت لانه عقله بصورة نفسه وهو ذاته تعالى. كان من
المناسب ان يتقل الى البحث عن موضوع عقله تعالى التصوري الثبوتي الذي
هو جميع الاشياء بميزة . وقد بحثت من منطق ومن خواصها التي
عقلها قرب . الموضوع التصوري الثبوتي للعقل هو . سر كنه العقل صورة
عقله كما هو ذلك معلوم بصورة عقله وعلى هذا احسب ان العقل قد
البحث وبلايه قد قد يرد من لا يقرص على هذا ضرب من المعرفة
بصيرته . الموضوع التصوري الثبوتي ما يمكن مقولا ولا وبالدت
ليس يكون مكتملا للعقل كما هو الموضوع لاولي لان كمال العقل مقصور
على نفسه موضوعه التصوري لاولي لان هذا فقط يخص للعقل ولا وبالدت
فيتصور العقل صورته وسكنه . يجب ان يعرف ان معرفة الله معلومه
صورة ذاته التي هي علم من كروية الاشباح في الراق لان هذه الاشباح
البرنية في مرة تعنى متعددة ومتداخلة بعضها من بعض . حقيقة وبجلاء محاولات
الله التي يعرفها في ذاته . يست تكو مقيمة ولا متعددة بسبل هي
واحدة بوحدة انوار واحدة الموجدة لها والمتضمنة موضوع . و
الله لا يعرف الاشياء خارجيه عنه بحسب وجوده الذي هو في ذاته فقط

١٠ لأن المعلوم انه يعرف معرفة كافية بمعرفة علته ، ولهذا
يقول أيضاً انه يعرف شئاً اذا عرفنا علته . والله هو بذاته علة
وجود الاشياء . ودأماً كان يعرف ذاته معرفة كاملة وحب القول
بانه يعرف ما سواه ايضاً .

١١ ايضاً لان كل معلول يكون شبيهه سبق وجوده في
علته بنحو من الانحاء ، اذ ان كل فاعل انه يفعل شيئاً له . وكل
ما كان حلاً في شيء آخر انه يكون فيه على شكلة ما هو حال
فيه . ودأماً كان به علة بعض الاشياء . وكان باعتبار صيغته
متعملاً ، كان ان شئ معلوله موجود فيه بهيئة معقولة ، وما هو
في غيره بهيئة معقولة فهو معلول عنده . ودأماً الله يعقل في نفسه
ما سواه من الاشياء .

١٢ ايضاً لان كل من يعرف شئاً معرفة كاملة فانه يعرف
جميع ما يصدق قوله على ذلك الشئ ، وجميع ما يوجد لذلك الشئ .
باعتبار طبيعته . ويصدق على انه باعتبار صيغته ان يكون علة
جميع ما سواه . ودأماً كان الله يعرف ذاته اكمل معرفة

لان الوجود الذي لما في ذاته انما هو نفس وجوده ، ولا كان الله لا يعرف
سوى وجود نفسه بل الله يعرف تلك الاشياء . حتماً بحسب الوجود الذي
لكل واحد منها في ذاته . وكذلك من جهة ان ذات الله هي مثال لكل
وجود من وجوده . وتلك جميع لا توجد مع وجودها الجزئي الفردي
فيكون لعدد تلك الوجودات عدد من ذات الله من جهة مثالها بسل من جهة
وجود وجودها . خارج وكل هذا حسن وبهينة

(١) قوله يصدق على الله باعتبار طبيعته ان يكون علة ما سواه لا

لزم ان يعرف انه عليه 'وهذا' (اي معرفة كونه علته) لا يتم له
الآن اذ عرف ان المعلوم معاير له ضرراً من المعرفة، اذ ليس شئ
يكون علة لذاته. فاداً الله يعرف لا عبر أي شيء سواه.

واذا جحد معاً هـسب التبعث انصح ان الله يعرف ذاته
معرفة مـ هو معروف ولا وبالدات 'وام الاشياء غيره فانه يعرف
كأن مشاهدة في ذاته وقد صرح ديوبسيس بهذه الحقيقة في
٧ من كتابه في الاسماء الالهية حيث قل "ان له لا يستطيع
باص افراد الاشياء بالمشاهدة وإنما يعرفها بحسب تضممها في العلة"
وقل بعيد ذلك "ان الحكمة الالهية معرفة ذاته تعرف غيرها.
ويشبه الكتاب المقدس يقوم شهاداً هذه الحقيقة اذ يقال في
عدد ٢٠ من مز ١٠١ انه تطلع من علو قدسه (الآية) كأنه
يري الاشياء من علو قدسه.

يريد به ان طبيعته تعالى من شأنها ان تكون مبدأ الغريب معه في الخارج
ولا وجه ان يعمل بالضرورة الطبيعية وهذا سوف ترى نقضه. ولما مراده
ان الطبيعة لاهية هي مبدأ بعيد معه، ومبدأ الغريب معه كما هو عدده.
فالتة الى حد

الفصل الخمسون

في ان الله يعرف جميع الاشياء معرفة خاصة (١)

(حلافة جز ١٠ ص ١٤٠)

ولان البعض قالوا ان الله ليس به من المعرفة بالاشياء لا
معرفة كلية كأن يعرف من حيث هي موجدت كونه

(١) بعد ان تكلم في الفصل السابق عن موضوع معرفة الله انصوري
اشد من حيث هو في ذاته ، انتقل للمبحث عن معرفة الله من موضوع
كيف يكون ، وذكر أولاً مذهب بعض الفلاسفة من زعموا ان الله يعرف
الاشياء وحريتها من حيث كونه ، ومعرفة كونه ، وهذا يرى قدسه ان
رشد وعرفي لان الله قد كانا عليه باستتماله هذه الماسة فيكون به مدركا
الامر ، حريته من حيث هي كلية (ف ١٥ مقالة ٢ من الالهيات في الوحدة)
ورفعه على ذلك القديس بولس ، وكفى به من الدلائل للبحر ،
ولمن هو لا حاد ولا يثق بهم بصدق قوه ، لانها كانا مدعويين لان
سيت ومضاهي طبع بطله او لحجة اخرى لا يعلمها ، على ان في حجة
ترجمت اللاتينية لاهيات واحدة لان سينا قد عقدنا فضلاً به عنه انه قد
يتراجع به من ذلك ان يبين سينا وان يبرهنه انني اخذه بها اني رشد
والغزالي لا يواد بها المعرفة للكسنة ، يعرف مستهجنين الفلاسفة وانني تانقي
مها المعرفة الخاصة بالاشياء ، وان فعل ذلك اني ومن رشد نوراً منها
الى ان سينا كما هو شائب بعض الاحاديث ، من شئت راجع به تاللاتينية
في محل مذكور ، وعدا على طريق الاستطراد ، ثم ذكر ان ربه وهو
الجميع والجميع عليه وهو هو ، من معرفة به الاشياء جميعاً ليس بمحصور
في معرفة به كمال عليا من محمولات اصولية لان هذه هي معرفة انصورية

يعرف طبيعة الوجود معرفة ذاته بقي عليه ان يسبق ان الله
يعرف جميع الاشياء من حيث بتسمير بعضها عن بعض وعن الله،
وهذا ان هو معرفة الاشياء بحقائقها الخاصة.

١ وبيان ذلك فلسفياً ان كور الله عنه كل موجود.
قد وضح لك بعض الوصوح في سبب بيانه واستزيد ذلك ايضاً
في فصل ١٥ من كتابنا الثاني من هذا المؤلف، ودا كن الامر
كذلك فان يمكن ان يكون في شيء من الاشياء شيء لا
يكون معلولاً له تعالى بطريق مباشرة او التسبب وكل علة اذا
اعرف فيعرف معلوله. فدا كل ما هو موجود في شيء ي كن
ذلك الشيء. اما لكون معروفه اذ اعرف الله واعرف جميع
ما بين الله وبين ذلك الشيء من العن الواسطة

والله يعرف نفسه وجميع اهل الواسطة بينه وبين كل شيء من
الاشياء. ان كان . ام كونه تعالى يعرف نفسه معرفة كاملة فقد
قدم بيانه في ف ٥٦ . ودا اعرف نفسه فيعرف ايضاً كل ما

وما تتكون مستمرة جميع اعداد العددية الفردية المشخصة في زمان
بها افراد الموجودات بعضها من بعض اعني ان معرفته بها يتوالي جميع .
لافرادها من الخاصيات التي يختص بها فرد عن فرد وهذا ما تعريف معرفة
الخاصة المجمع عليه . والا . ان يدي شيء عليه ان يهي مدرجة في هذا
العن . هو على ما يفسر . هذا وهو ان الله هو العلة . الله لاوي
ببعض فقط . يحصل موجود حسي . اعني ان لكون موجود مادي مشخص
وسكنه علة جميع ذلك معلوم . وعلته ي بعض اهل العن اعرف بصورة جميع
ما هو في مظهرها ويختص به . ودا . . .

هو صدر عنه مباشرة ، وإذا عرف هذا فإنه يعرف ما يوجد عنه
نسباً وبواسطة ، وهكذا هو جراً بحيث تنمى معرفته الى جميع
الاعمال المتوسطة حتى حلول الاخير . وقد الله يعرف كل ما هو
موجود في شيء ، ومعرفة الشيء ، معرفة كاملة وخاصة ، انما هي
معرفة بجميع ما فيه من العموم والخصوص ، فإذا الله يعرف
الاشياء من حيث يتميز بعضها عن بعض .

٢٠ أيضاً كل من يعمل بالعقل فإنه يعرف شيء الذي يفعله
بحقيقته الخاصة ، لأن معرفته المدعى نوعاً للمصنوع صورته (١)
والله علم الاشياء بالعقل لأن وجوده عين تعقله وكل شيء ان
يعمل من حيث هو بالفعل . فإذا الله يعرف معلومه معرفة خاصة من
حيث يتميز عما سواه من امولات .

٢١ أيضاً يستحيل ان يكون تأثير الاشياء حاصلًا بطريق
الاتفاق ، لأنه جار على بعض مطرد . وقد لا بد من ان يكون
تمايز بين الاشياء شيئاً عن قصد من علمه ، ولا يصح ان
يكون عن قصد علمه وعمله بدافع ضروره طبيعيه لأن طبيعته
(١) لأن كون عمل يعمل بالعقل يعرف على معنى حر سوى انه يعطي
معناه صورة هي مستقيمة مثالية في علمه كما يتضح من مثل
الاجل الذي يفتش على احد صورة مثالية التي يتصورها . ثم
يكون الفعل على معناه لأنه طبيعي صورة . كل كل هو مدعوى
وهو في حاصلا من الفاعل بالفعل ، وهو بصورة ان يكون له عمل
معرفة بحقيقته الخاصة وبجميع ما هو له ، ويختص به عن سواه ، لأنه في
معرفة الفعل .

انما يتعين قصد ٢ على واحد فقط فيمتنع والحالة هذه ان يكون قصد للعامل ضرورة الطبيعة مصرفاً الى عدة اشياء من حيث يتمايز بعضها عن بعض (١). ففي اذا التمايز بين الاشياء ان يشأ عن قصد علة عارضة (٢). ومن خصائص العقل على ما يظهر ان يعتبر التمايز بين الاشياء. ولهذا قال اكسفورداس 1058 127 786 على ما رواه اريسطو (في ف ١٥ من الطبع) ان مدأ التمايز هو العقل .

ثم التمايز العام بين الاشياء لا يمكن صدوره عن قصد علة من العمل الثبوتية لان هذه العلة باجمها داخلة في حمة المماولات المتمايزة بينها . فاذا قصد غير جميع الاشياء بعضها عن بعض لا

(١) يعني به ان يصير للعامل تسعة وجه غرض ووجه خصوص، فوجه العموم ان كلا من الاثنين يمكن ان يقصد به . كثيرة بعدد . ووجه الخصوص ان العمل مصبغة لا يمكن ان يقصد به ذو الكثرة من حيث هي كثرة، بل من حيث كل واحد من هذه الكثرة حقيقة، الخاصة بيسعد مصبغت يختص ٢ على وجهين من حيث تلك الكثرة يربطها جامع واحد، وهذا لوحد يكون مقصوداً بمعد، وهو هو مشروط ضرورة خصوصية، ولا يكون مقصوداً من الطبيعة بمعد الذي وسد، وبخلاف ذلك العمل العقل، انه يمكن ان يقصد الكثرة من حيث هي، اي انه يقصد تلك الكثرة بحد، ووجهاً يقصد الى كل واحد واحد منها من جهة تميزه عن سواه وهذا دقيق فافهم (عن شرح)

(٢) لان العلة الداعية كانت لا تعرف لاشياء من حيث تتغير بمعد عن بعض لا يمكنها ان تقصد ايدهم متغيرة لان تقصد تابع للمعرفة وهذا كان العقل مدأ التمايز (عن شرح)

يصح حصوله الا عن العلة الاولى التي تتميز سداتها عن جميع
 الاعبار ، وقد الله يعرف لاشياء من حيث هي متمايزة بينها .
 وقد ايضاً كل ما يعرفه الله فثنا يعرفه معرفة بالعلة عدية
 الكمال ، ومن كل كمال انه موجود فيه تعالى وجوده في ما هو
 كامل بالكمال مطلق . وقد قدمنا في ذلك في (ف ٢٨) وما
 لا يعرف الا بمسوم ي معرفة كلية فقط ، فانه لا يعرف معرفة
 كاملة لجهاالة ما في ذلك الشيء ، ثم هو من اخص خصوصياته ، واعني
 به الكمالات الاحيرة التي يتكامل به وجوده المخصوصي . ولهذا
 من المعرفة بالنسي . اذا كانت هذه صفتها فاولى بها ان تكون
 معرفة بالهوية من ان تكون معرفة بالكمال (١) . فاداً لو كان الله

(١) كون ما يعرف بالهوية لا يعرف الا معرفة دقيقة وباقوة دليله
 على . فانه الخارج ، معرفة الشيء في العموم تتم على وجه واحد . وهي معرفة
 ذلك العموم من حيث عمومه ، اي مع قطع النظر عن حركات استمرارية نعته
 كما لو فهمت الحيوان من حيث هو كدابة ، اي من حيث هو جوهر متحرك
 حسي ، فيصح حينئذ القول انني تعرفني حيوان يعرف الانسان المشرح حسب
 . وهو ، صرح من المعرفة بالهوية باقوة في معنى حيوان

والوجه الثاني ان عرف العموم مع صلافة على حركته من اعرف مثلاً لانسان
 حيوان وعلى كلا الوجهين تكون معرفتي بالشيء في العموم معرفة دقيقة لا يفي كلا
 الحالتين لا اعرف الانسان بجميع . يتبين به عن غيره من البشر لا من لاهم
 ولا . يتقوم به وجوده خاص اعرفني . وايضاً معرفتي بالانسان على كلا
 الوجهين تكون معرفة دقيقة . على الوجه الاول فلانني لا اعرف الانسان
 الا لاطوره معرفة تحت شمول . ومع حيوان وهي معرفة بالهوية مطلق

وهي على وجه فلانني من اعرف لاهم بالهوية لا يفي معرفتي به يتميز

بمعرفة ذاته لا يعرف الاشياء . لا معرفة كلية للرم عنه ان الله
لا يستعمل معروف خاصة من الاشياء .

وهذا ان الذي يعرف حقيقة . وهو يعرف اصل تلك
الطبيعة بالارادة بالذات والامر بالذات بالموجود من
حيث هو موجود . واحد . كثير . كثرة . ذوات في اف . ذوات من
كتب الاحبار . فاذ ان كان الله تعرفته ذاته يعرف جميع
الاشياء معرفة كلية . ان يعرف كثرة . والكثرة يتسع بمقدار
من دون تعقل التأخر .

فاذا الله يعرف الاشياء من حيث هي متناهية بسبب .
وأيضا ان كل من يعرف طبيعة كلية معرفة كاملة فانه
يعرف ما يمكن لتلك الطبيعة ان تكون عليه من الاحوال (١)

وهذا عن السمة واحدة من السمت عليه معنى على وجه ذاته . معرفة بعض الذي
يسمى به . وهو من فوائد السمت . وهذه معرفة بسبب . معرفة بالذات
من وجه ما .

١ . كل من يعرف طبيعة كلية من وجهين . حيث هي
كل ذي . أي من حيث كل . ذات . حقيقة واحدة . غير متناهية . من السمت
الكلي . كالحقوان مثلا . ذات من جهة . من جهة هي حسن . ثم من
جهة انها كل كلي . أي حور في نفسه . حقيقة كثيرة . متشعبة . وهذا
معنى السمت . وهو انتمت . بمعنى لا . معرفة كلية . لا
تقتضي معرفة كل حل . من حول . وحيد . التي يمكن لا . متشعبة
فيها . ان يكون . طبي . من . كمي . معرفتي . كل . هو . وحسن . في
حده . وهو . من . حقيقة . وهو . تحت . تمام . الثاني . فلا
تحتل معرفتها الكاملة بمعرفة . ذكر . من . يعني . ان تعرف كل مقوم .

كالذي يعرف طبيعة البص مثلًا فإنه يعرف بها قابلية للتشدد
والنقص ، وأما أن اختلاف مراتب الموحودات متوقف لقوم
على اختلاف حلالها في الموحود ، ودأب كل الله تعرفته فإنه
يعرف طبيعة الموحود اكليه ، لا معرفة ناقصة تنزهه عن كل
نفس كما انتمى له ، فيجب أن يعرف جميع مراتب موحودات .
وهكذا يكون له معرفة خاصة بجميع ما سواه من الاشياء ،
وأيضا كل من يعرف شيئاً بمعرفة كاملة فإنه يعرف كل ما
هو متضمن في ذلك الشيء ، والله يعرف ذاته بمعرفة كاملة ، وهذا
يعرف كل ما هو فيه من جهة قدرته الفعالة ، وكل الاشياء
باعتبار صورها ، خاصة بأنها هي موحودة فيه تعالى باعتباره
قدرته الفعالة لانه مدرك كل موحود ، والله يعرف جميع الاشياء
معرفة خاصة .

وأيضا من يعرف طبيعة ما فإنه يعرف انما هي هي فنية
للمشاركة فيها . ومن نحن مثلاً كون طبيعة الحيوان مشتركاً
فيها بين كثيرين فلا يعرف تلك الطبيعة معرفة كاملة ، وطبيعة

التي تنحصر في مرادها على ان المرادها هي اجزاؤها من حيث هي كلية ،
كما أن الاشياء التي تدور في حدها هي حادها من جهة ، كل
دقي يقول القديس توماس أن كل من يعرف صفة كلية معرفة كاملة ، ود
به معرفة الكمالية تدور طبيعة تدور مدكور لا تدور لاول فقط
ولا تدور عليه ، تدور مدور صفة موحود ككلية بمعرفة كاملة لأن
الموجود هو موضوع صور مدور تدور ، ومع ذلك فإنه لا يعرف كل
لاحواله التي يمكن طبيعة موحود تدور عليه ، عن شرح .

الله مشترك فيها بطريق النسبة (١١). والله يعرف اذ انكم وحده من
الوحدوه يجب سمي ان يكون مشبه له. ولكن السبب في
ان صور الاشياء مختلفة ان هو لان الاشياء تشبهت الله على
البحر. مختلفة. وهذا ترى الفيلسوف في (ف ١٠ من كتاب ١ في
الطبيع) يسمى الصورة الطبيعية شئ اهيا. وقد تعرفه التي
له بالاشياء. انما هي معرفة لها بصورها الخاصة.

٩٠ ابصار في عرف الناس واصحاب معرفة ان معرفة
لاشياء هي كمعرفتها من حيث هي مع كثرتها متمايزة بينها.
وذا ان كان الله لا يعرف لاشياء. غاها من التمايز بينها فيتبع
به احمل احلاما على ري لذين كانوا يقولون انه تعالى لا يعرف
الخصومة التي يعرفها الجميع. وهذا مرقدا اعتبره الفيلسوف محلا
(ف ١٠ كتاب ١ في النفس) و (ف ١٥ كتاب ٣ في علم ما
وراء الطبيعة).

ثم ان هذه الحقيقة تقوم عليها شهادة الكتب المقدسة
القانونية فيه يقال في (عدد ٣١ من ف ١ سفر التكوين ١ وراى
الله جميع ما صنعه وذا هو حسن جداً. وورد في عدد ١٣ ف ٤
(١) قال من طريق الشئ لا تعرفه يد لاشياء في الطبيعة الكلية
والاشياء في الطبيعة الالهية. والاشياء الكلية لا تشترك فيه. ثم
مصدقها بحقيقتها الوحدة على حشش مع اختلاف سرور الوجود في
الكثيرين. واما الاشياء في الطبيعة الالهية فيستحيل ان يكون على هذا
الوحده لانه قائم بان لاشياء. تشترك في شئ ماغص من كماله لان كل
في لاشياء. ان هو شئ مستحص من الوجود لاهي

من رس عمر ١٠ وما من حقيقة مستترة امامه بل كل شيء عد
مكتشف لخاص امينه وله تؤدي احساب :

الفصل الحادي والخمسون

في اساس اربعة في البحث عن كثرة العقولات
كيف توجد في عقل (هـ)

وحدراً من ان تكون كثرة العقولات موحدة تركياً
في عقل الله تعالى البحث عن هذه العقولات كيف تكون
كثيرة فبقول

أ لا يجوز ان يفهم بهذه لكثرة هذا الشيء وهو ان
العقولات المتعددة في الله وجود متساو ومساو لانها اي هذه
العقولات ان تكون هي ودات الله شيئاً واحداً، وحيداً

(١) ان عدس توفا في هذا الفصل وفي التبيين بتعدد من كيفية
وجود كثرة العقولات بفعل الله وولاً على ي وجه جميع وجوده في
عمل الله وسبب على ي وجه هي موحدة في عقله من دون الحجب تكثر
فيه اما وجه متساو وجوده في عمل الله ثلاثة اولها ان يفرض ان كثرة
في عقل الله وجود متساو ومساو وسبب ان يفرض ان العقولات موحدة
قائمة بذاتها ومعزولة بفعل الله وبه معنى . وهذا مذهب افلاطون القائل بوجود
الاصوات القائمة بذاتها . والثاني ان يفرض ان العقولات لكثرة وجوده في
عمل محقق فيدركه بها . فالتدريس يظن هذه المذهب الماسدة في هذه
الاصوات ويشرح في فـ ٣٥ كيفية وجودها في عقل تعالى .

يجب وضع كثرة في الله (١) وهذا امر قدما نقضه براهين كثيرة في الفصول ١٨ و ٢٠ و ٢٤. وإما ان تكون تلك استعقالات متعددت صرته على الله وحيث يكون في الله عرض م، وهذا قد بينا استحالته في ما سبق في ٣٣.

و ٢٤ كذلك لا يجوز ان يكون مثل هذه معقولات كثيرة صور معقولة وثمة مداه كما يبرهن افلاطون في 'تلاقي' بل محدورت المذكورة على ما بصر، قد وضع التصورات بضرورة، وذلك لان صور الاشياء الطبيعية يتشبع عنها ان توجد من دون المادة * اد لا تعقل نعم من اداة. ثم ولو ان هذه الصور المذكورة منه مداه لن يكون ذلك حجة كافية للقول بان الله يعقل الكثرة، لان هذه الصور ينزل كونها موحودة في الخارج عن ذات الله. وعليه ان كان لا يتصوره بدو ان يدرك كثرة الاشياء مع ان ادراكها مشروط بضرورة الكمال عقده، ثم حيث ان يكون كمال عقده (٢) فكما وجوده الذي هو نفس نفسه متوقف على

(١) لا يستلزم في ذات الله تكون كمية لاحر. لدية له، وديث لان كان وجودها في الله وجودا ممتدا من ذاته كانت يستلزم في ذات الله كمية احرا. ذنية فكذلك ذات الله كمية من احرا. ذاتية.

(٢) ميقون معرفة كثرة الاشياء يتوقف عليها كمال تعقل الله "سل بها مشروطة" كونه ودين. متوقف عليه الشيء. وبين ما هو مشروط به وبق. وان كان يعقل به ان يتوقف على كمال موضوعه لاوي والاصل الذي هو ذاته، كانه ليس له في سلب، اد كل قوة كما اعادة في كمال تعقل موضوعها لاوي. ولكن هذا لا يمنع صدق هذا القول

مجرد كون المعقولات لكثيرة موحودة في الخارج عنه .
 وقد ايضاً المعقول باسمه هو لعقل «فعل» كما ان المحسوس
 بالفعل هو الحس باسمه ، وعدد متكرر لمعقول منفصلاً ومختاراً عن
 لعقل ، يكون كلاًهما بالقوة ، كما يصير من الحس ، وليس الصبر
 مصراً بالمعنى ولا يرقى مرتبة «فعل» لا عددهما يخصر شرح المصير
 فيصوره حتى يصير الصبر و«فعل» شيئاً واحداً ، فبدأ لو كانت
 معقولات الله في خارج عقله لزم ان عقل الله يكون بالقوة وكذلك
 معقولاته (١) ، فيكون مفتقراً واحداً هذه الى شيء آخر يخرجها
 الى الفعل وهذا محال ، لان ذلك الآخر يكون متقدماً عليه تعالى
 وقد مضى لا بد وان يكون المعقول موحوداً في العقل .
 فاداً وضع صور الاشياء الموحودة بذاتها في الخارج عن الله لا
 يكفي لان يعقل به كثرة الاشياء ، بل يجب ان تكون في عقل
 الله نفسه .

الفصل الثاني والخمسون

في الاسباب التي موجب كون كثرة نشأته ببولات يسب في عقل الله
 المحرج استفد منه ثلث ايضاً عدم حور الخواص بان كثرة استعقالات
 المذكورة قد يمكن ان يوجد في عقل آخر غير عقل الله ، سواء
 كان ذلك العقل نفس او عقل ملك وذلك .

(١) بقى بالقوة بالقياس الى عقله

١ لا العقل لاهي يكون حينئذ باعتباره فعل من أفعاله متعلقاً بعقل متأخر عنه وهذا أيضاً محال .

لأنه كما أن الأشياء لقائمة بذاتها مسببة عن الله فكذلك .
يوجد في تلك الأشياء (١) وعنده فكي يحصل وجود المتعلقات المذكورة في عقل من تلك العقول المتأخرة بشرط ضرورة سبق تعقل الله له ، لأن عقل الله أنه هو ما هو به علة الأشياء .
ثم لأنه يلزم عن ذلك أيضاً أن عقل الله يكون بالقوة عدم اتحاد معقولاته به .

٢ أيضاً كما أن كل شيء له وجوده الخاص به كماله له فعله الخاص به . فذا يستحيل أن الشيء الذي ينتهي به عمل ما بفعل الفعل يسبح به عقل آخر ذلك الفعل التعقلي ، بل الذي يسبح فعل العقل ، هو العقل الذي حصل عنده التهيؤ له ، كما أن كل شيء قد يقوم بذاته لا بذات غيره . فاذاً من مجرد أن متعلقات كثيرة موجودة في عقل من العقول الثانية لا يجوز أن يستحصل العقل الأول بعرف لكثرة

(١) قوله « ما يوجد في الأشياء » كما في النسخة القديمة يرد بهذين وكلامه صحيح لأن « ما يصدر عن تلك الأشياء لقائمة بذاتها » وهي تصورات الفصور فلا تملكه عرف « يوجد عنها » وأثنى وجوده في العقول المتأخرة أي هو وجه من وجود وجودها ، والله سبب وجودها فيعرفه ويعرف كل أضافته أيضاً . وما في النسخة جديدة للتحفة منسوخة العبارة هكذا « كما أن ما هو علة لأشياء قائمة بذاتها فكذلك هو علة لأشياء الموجودة والقائمة بغيرها » وكلا القولين معني .

وهذا المعنى انما هو نفس حقيقة الشيء، المثلول عليه حده .
وهذا امر لا بد منه ضرورة العقل ان يدرك الشيء، حاضرا
والغائب على وجه سوي . وهذا واقع كل من حقيقة
والعقل، الا ان العقل فوق ذات الشيء، فمجرد عن
الشرائط المادية التي لا يمتثل بها وجهه في حقيقة ذاته .
ويمكن هذا لا يمكن ان العقل هو واحد في نفسه المعنى
الذي ذكرناه . كما هو من الممكن ان يكون العقل
كله من الممكن ان يكون العقل هو واحد في نفسه العقل
والتي يجب ترتيبها مرة واحدة العقل حسي . وان كان كل من
المعنى ونفسه العقل هو العقل ذاته . وذلك لانه من كون
اشياء المعقول الذي هو صورة الامر ومبدأه العقلية شيء
الشيء الخارج . ان العقل هو واحد في نفسه معنى مشبه بالذات
الشيء . لانه كغيره يمكن ان يكون العقل نفسه . ثم من ان
المعنى المعقول هو العقل . فالحقيقة ان العقل هو واحد في
نفسه من هذا المعنى . ان ذلك الشيء نفسه .

ومن حيث شأن العقل المعنى انه لا عقل بصورة اخرى
غير ذاته . كما سبق بيانه في الف ٦ . ويمكن ان يكون ذلك ان
هي شيء جميع الاشياء ومبدأها . فكل هذا يثبت ان
العقل لا هو الذي يعقل به نفسه . بل هو كونه . لا يكون
فقط شيء الله يعقل به بل يكون به شيء جميعه . ذات
الاجبة هي شيء ومشيء . فيمكن ان يكون هذا ان يكون

الله عاقلاً لاشبه كثيرة بصورة مفعولة واحدة هي ذاته وبمعنى
مفعول واحد هي كلته الالهية (١) .

الفصل الرابع والخمسون

في ذات به مع بها وحدة كيف يكون مشبه حدث
لطبيع المتعلات وحقيقتها (٢)

١ - وكه قد يلوح أيضاً للعقل أنه يصعب أو يتسع ان

(١) اعلم ان قوله " كلته الالهية " لا يريد به الكلمة الذي هو الاقنوم
الذى من الاقنوم الالهية ، لأنه لم يكن قد احرى ذكر الثاوث ولا المقام
بقتضي ذلك لانه يجدد الملاسة الذين لا يعتقدون بالثاوث ، وانما المراد
بكلمة الله تعالى هو ما يقع عليه فعل الفعل مباشرة سواء كان هذا شيئاً
متماراً من الشيء المقول او هو نفس الشيء مفعول من حيث هو مفعول .
(عن الشارح) .

(٢) قد كان من بينه لما في الفصل السابق من ان مفعولات
الكثرة كيف يوجد في عقل به من دون ان توجد فيه حقيقة ، مسألة
شديدة الاعلاق ، فبعد في هذا الفصل ايضاً ما دعى به من مصدر قوله
بذكر الاعتراضات ، كما هو شأنه في كل ديبعة ثم ورد حجاب ومهد فهم
حجاب ثلاث مقدمات . ويستخرج منها اولاً ان عقل الله يعقل ذاته التي
هي كاملة بالكمال المطلق ، اي مسترفة خديمه ، بصدق عليه اسم الكمال
ويمكنه ذاتاً به ما شابه ومثلاً لاسل حقيقة حاجة لكل فرد من فرد
الاشياء ، وعليه منه يعرف فرداً معرفة خاصة . ثم بين ثانياً ان عقل
جميع الاشياء الموحدة في عقل الله ليس متعددة ومتمايزة فيه الا تعدداً
وفايزاً اعتباريين ، وانما لهما بين تلك حقيق وبعدها الحقيقي ذاتاً هو

شيئاً واحداً بسيطاً كما هي ذات الله يكون هو نفسه الحقيقة الخاصة أو النسبة لمخصص ، وذلك لأنه ما كان تأثير الأشياء المختلفة بينها كما هو مسبب عن تصور خاصة ، كان من الضرورة أن ما هو مشابهة شيء ، بعبار صورته الخاصة ، يوحد مبادئ الأحرار . إذا اعتبرنا أن تلك الأشياء المختلفة قد أمر جامع تشترك فيه ، فلا مانع من أن يكون بينها تشابه واحد حكمها بتشابه الخمار والإنسان من حيث أنهما حيوانان . فيخرج عن ذلك أن الله ليس له معرفة خاصة بالأشياء بل معرفة عامة ، لأن عمل المعرفة يكون على نحو ما يكون شيء لشيء ، المعروف موحوداً في أعرف ، كما أن لتسحين يكون على شكلة أحرارة ، لأن شيء معروف إنما هو في العارف كالصورة التي يفعل بها المعرفة . فإذا أن كان الله يعرف الأشياء الكثيرة معرفة خاصة ، فيجب أن يكون الله نفسه الحقيقة الخاصة لكل فرد فرد من

وإما صعب يكون هذا " فسنسبه بسمي عليها التمهض عنها فنقول : أولاً أن صور الأشياء وحلودها التي تعينها إنما

أما المادي الجوري من جهة الأشياء نفسها ، لأن عقل الله لا يعقل ذاته على بها مثل خاص وجمعية خاصة ككل فرد من أفراد تلك الكثرة إلا بعد تعينه بها ، مع ذلك الأشياء من جهة تشابه لها واختلاف وجود تلك تشابه ، وعليه فلا يكون كثرة لأمره لذات هي الواحدة التي هي مثل واحد منحصري في ذاته خبيص كالات شيء . تنحصر على وجه الكامل لأعلى وجه ذلك كيب ، كما سوف يرى ، وانه الكثرة من تشابه تشابه لا لاشياء ، مع كثرة وجود تشابه لها ومختلفها

هي على ما قاله الفيلسوف اقص ١٠ اشياء من الالهيات) اشياء
بالاعداد، والاعداد حكمها انه اذا ردت عليه واحدا او اسقط
وحدا فبغير نوع العدد كما يظهر في العدد ثنائي والثلاثي. والحدود
حكمها كذلك، فانك اذا ردت فعلا عليها او رفعت فعلا، فبغير
نوعها قال الجوهر الحساس يتميز نوعه بزيادة السطح او الانقصاق
وام لا شيء. اني شمس في دهر امور كثيرة اشياء الكمال
وشمس احد في شمس اعيانه، والاشياء اني يشترط اجتماعها
لوجود شيء. م، فصيغة دهر شيء لا تنص بمفصلها، فلا تسم
طبيعة اجزاء مثلاً، بل رفعت اعم من ذلك، بخلافه اعم
والاشياء اني تكون مجموعة في الوجود، فقد يمكن لمعنى ان
يتصل باسم ويعتبر على حدة وعلى وجه لا يفراد مني كان
الواحد. م، غير ذلك في حقيقة الآخر (١١) عليه فيمكنه ان
يعبر في عدد لاثني عدد اشياء فقط، وفي حيوان ماضق
ما هو حارس فقط، احد كان معق ان يتحد ما هو مشترك
على كـ. م، ثمة شيء خاص از حقيقة خاصه للكثيرين، اد
يدرس بعضه دون بعض الآخر، فيمكنه ان يتخذ عدد العشرة
م، ان كان احد منه حقيقة خاصة بعدد التسعة (١٢) وايضا

(١) دهر يمكن ما عليه شيء. لم يفهم ما هو داخل في حقيقة

وحده

(٢) وذلك لا يمكن ان يكون شيء واحد من الكمال
اسقط منه الوحدة لاحدة، فيكون قد شمس من العدد وهو العدد

تقص عن الوجود حقيقي (اي لا يستوفيه) فالعقل الالهي
 اذاً يمكنه ان يعقل في ذاته م هو حاس بكل فرد من افراد الاشياء،
 ان يعقل ان دونه ماي شيء. ثم ويتشبه بها وان كل مخلوق ماي
 امر يقتض عن كنهه تعالى . وذلك لانه ان عقل ذاته ممثلة
 (اي شأنها ان تتشابه) من جهة احده مثلاً لا من جهة المعرفة
 فانه حينئذ يأخذ الصورة الخاصة بالشيء، وان عقله ممثلة من جهة
 المعرفة خالوا عن العقل فانه حينئذ يأخذ صورة الحيوان . وكذا
 هلم جرا في غيرها من الامور .

هكذا اذاً قد وضح ان الذات الالهية من حيث هي كاملة
 بمصاق الكل فيمكن ان تتحد حقيقة خاصة لكل فرد
 من افراد الموجودات . ولهذا من شأنه يمكنه ان يعرف به
 جميع الموجودات معرفة خاصة .

والآن لما كانت حقيقة احده شيء. نذكر عن حقيقة الخاصة
 بشيء آخر، وكان التمايز بين الاشياء مبدءاً للكثرة وحب ان
 نعتق م في عقل الله من تباين حقائق معقولة ومن لكثرة
 فيها، من وجه ان م في عقل الله هو حقيقة احده بالاشياء المخلقة،
 وعليه فلما كان هذا (اي كل م في عقل الله حقيقة خاصة
 بالاشياء المختلفة) هو كونه يعقل بكل فرد من
 افراد الخلائق من وجهه شأنه يعي ان حقائق الاشياء
 ليست في عقل الله كثيرة متميزة به الا باعتبار أنه تعالى
 يعرف ان تلك الاشياء قسمة لشأنه على اوجه كثيرة ومختلفة.

وبهذه المعنى قل اعوسطين ان الله صنع الانسان بحقيقة
والمرس باخرى . ثم قل ان حقائق الاشياء توجد في عقل الله
على وجه الكثرة وعلى هذا ايضا يستقيم بوجه ما مذهب
فيلسوف القائل بوجود التصورات التي يصور تحدا جميع ما هو
موجود في الاشياء المادية .

الفصل الخامس والخمسون

في . . . عقل جميع الاشياء مما

ومما تقدمه قريبا يتضح ايضا ان الله يعقل جميع الاشياء معاً .
وقد علقنا اننا لا نيكسه ان يفعل بالفعل اشياء كثيرة معاً (١)

(١) في . . . حيث هي كثة . في . . . حيث لا يجمع بينها جامع
وحدة . . . ان لا يمكن لاصور معقولة شديدة ان لا تضاهي وحدة . . .
تأمل في قوة واحدة . . . ولكن لا يتبع طوره في قوة واحدة ان كانت مع كثرته
وحدة بوحدة . . . فلا العقل حينئذ لا يكون . . . من وحدة واحدة . . .
كيف يمكن للعقل ان يفعل شيئا كثرته معاً . . . قد قلنا ان في هذا المعنى
قولاً حليلاً يفيدك كثيراً ان تعرفه . . . ول . . . حلالته . . . يمكن للعقل . . .
يعمل اشياء كثيرة بفعل العقل وحده . . . شريطة ان تكون تلك الاشياء
الكثيرة مربوطاً بعضها مع بعض . . . وحدة . . . ان يكون من العقل
الذي هو صورة معقولة واحدة . . . ان العقل حينئذ يكون واحد بوحدة فعل
تفعله . . . لتوقف وحدة الفعل على وحدة موضوعه الذي يكون مثله في نفس
العمل وعلى وحدة صورته التي هي من العقل ووحدة مثلاً . . .

فان من يمتد المنفعة بين امرين مثلاً فانما يوجه قصده الى كلا
الامرين ويأمرهما معاً . ومن الضرورة ان الاشياء جميعها التي هي
في معرفة الله تكون واقعة تحت قصد واحد منه ، اذ ان الله
يقصد ان يري ذاته رؤية كاملة ، اعني ان يراها ككل ما لها من
من القوة ، وهذه القوة تشمل جميع الاشياء . ويتيح هذا ان الله
يرى ذاته يري جميع الاشياء معاً .

لا يجب وقوعه تحت قصد واحد كمن يكون قصدها باختيار الارادة
فقط ، لكن بعضه يوشك كثرة معتد ، فيمكنه ان يؤتم الواحدة ويستك
لاخرى .

وبين كلامه ثلث على هذه بل على الاشياء التي يرتبط بعضها ببعض
ربطاً ضرورياً ، حيث لا يمكن قصد الواحد فيها بدون لآخر ، كالذي يقصد
النسب مثلاً من حيث انه متعلق بالصحة فلا يمكنه ان يقصد الطب من
دون قصد الصحة . وقس على هذه المعارف بقصود ، فان منها ما لا يمكن
قصدها بدون لآخرى ضرورة ، كمن يقصد بعض ، بحيث لا يمكن معرفة
الواحدة دون لآخرى ، فالمعرف انني ضرورة ربصه تقع جميعاً معاً
تحت قصد واحد ، فمن الضرورة بعضاً . توجد في نفس جميعها معاً ، لان
وقوع جميعها معاً تحت قصد واحد ليس له سبب اخر سوى انه لا يمكن
وجود بعضها دون بعض . وبجملتها انه يعرف انني يقصد بالاختيار فاستشع
انني من هذا ان قصد به معرفة ذاته لا كان لا يمكن ان يكون لا
قصداً واحداً لمعرفة هي في غاية الكمال ، وكانت هذه المعرفة لا يمكن ان
تتم به لا لمعرفة كل القوة التي لديه وكانت هذه القوة تشمل بالفعل جميع
الاشياء ، حصل ان معرفة جميع الاشياء هي واقعة بالضرورة تحت قصد
معرفة الله الواحد لضرورة قصده معرفة ذاته معرفة كاملة . ومن ثم وجب
ان يكون الله عارفاً لجميع الاشياء معاً .

و^٣ زد على هذا أيضاً ان العقل الذي يعمل اشياء كثيرة على التعاقب، يستحيل ان يكون معه و^٤ حداً فقط، لانه لو كانت الافعال انما تختلف باختلاف مواضعها، وحب ان الفعل الذي يعتبر به العقل الشيء، - سبق يكون مختلفاً عن الفعل الذي يعتبر به الشيء الاخرى، وعقل الله فعمله واحد هو ذاته كما قد اعتاده (ف ٢٥ ا) وذا لا يمكن ان جميع معروضاته اعتباراً متعاقباً بل يعتبرها جميعاً معاً (١) .

وأيضاً لا يمكن ان يعقل التعاقب دون الزمان ولا الزمان دون الحركة، اذ ان الزمان هو عدد احركة باعتبار التقدم والآخر . ومن المستحيل ان يكون في الله حركة (٢) كما تقدم به في (ف ١٣ ا) وذا من يكون في اعتبار الله بالاشياء تعاقب لانه . وعينه والله يعتبر معاً جميع الاشياء التي يعرفها

(١) وذلك لان الله و كان يعرف الاشياء كثيرة متعاقبة الوجود معرفة متعاقبة، ثم لا يعرفها في ذاتها لا في ذاته وبناته، اذ ان التعاقب قديم من جهة الاشياء ليس عرف رفته يعرف جميع الاشياء بدنه ويستحيل ان يكون ذاته بمثابة جميع الاشياء شيئاً متوفاً، لانها لاشياء تحصل بالفعل وفي احوال لجميع الاشياء، موجودة وممكنة، بحيث يستحيل ان يحدث شيء لا يكون شبيهه الخاص في ذاته . فليس له لا حصل يعتبر في الله وهذا محال كما تقدم به .

١١٠ يتضح من سياق كلامه انه قد مر به في "الحركة" . يوجب تعاقباً، لا حركته التي هي فصل كماله، كالتعقل في الله مثلاً فان انطواء يعني التعقل في انه حركته لا يقول ان الله يتحرك ذاته لانه يعقل نفسه .

وإنما أيضا أن تعقل الله هو نفس وجوده ، كي قد علم أن الله
 في (أف ١٤) : نفس في وجوده تعني نفس في وجوده ، كما
 كما أثبتناه في الفصل المذكور . ولا في (أف ١٤) : نفس في وجوده .
 فإذا يعقل جميع الأشياء معا .

٦٥ : إن كل عقل يتعقل شيئا بعد الآخر فانما يكون
 تارة عملا بالقوة وصوره نفس ، لأنه عند يعقل الأول ، يعقل
 وهو يعقل شيئا بعده . ونفس الله لا تكن نفسا بقوة ولا
 هو ذات ، بل نفسا بغيره .

٦٦ : إن نفس الأشياء على الحروف واما عقول جميعها معا .
 ثم على همد حقيقته في الكتب المقدس حيث
 (أف ١٧) من سفر ايوبي : "إنس عند الله ولا مثل سائر"

الفصل السادس والخمسون

في أن في معرفة ناسكة

معرفة ناسكة

وإذا تقدم يتضح أن معرفة في الله ليست معرفة ناسكة (١١)
 وذلك .

(١١) لكي نعلم حقيقة هذا العقل يجب أن نعلم أن معرفة
 ناسكة وأصل ناسكة ومعرفة ناسكة هي في تقديس نوما ، كما
 ركن أساسي وركن صوري . فإن الركن الأساسي هو مجموع الصور المعروفة
 التي يجردها العقل العقل من جميع وحق الخيال ومادة والتي تحصرها

الاشياء معاً، ولكنه يعرف بعضنا بعضاً بالملكة والله يعرف جميع الاشياء معاً كما بيّنه في الفصل السابق . وهذا ليس في الله معرفة بالملكة .

و ٢٠ أيضاً لان من كانت له المعرفة بالملكة ولا يعتبر ، فانه هو على نحو ما بالقوة التي هي غير التي كانت له قبل ان يعقل (١١) وقد بيّن في الفصل السابق ان عقل الله ليس بالقوة بحسب من الاحتمال ، فانه ليس قد عرفه بالملكة بل من وجوده به .

و ٢١ ان كل عقل يعرف شيئاً بالملكة فدانه تكون شيئاً آخر غير فعل به نبي هو نفس فعل الاعتقاد ، لان العقل الذي بالملكة نفسه فمعه لا يمكن ان يقصده ذاته . والله ذاته ان هي نفس فمعه كما سبق في و ١٥ . وهذا ليس يكون في عقل الله معرفه بالملكة .

و ٢٢ ان العقل الذي يعرف معرفة بالملكة فقط لم يكن قد سمع آخر درجة من كماله ، وهذا ان لميسوف لا يقول ان السعادة التي هي احسن شيء تكون باعتدال الملكة بل باعتدال الفعل . وهذا لو كان الله يعرف جوهره معرفة بالملكة لم يكن باعتدال جوهره كاملاً ما كان الحق . وقد بينا بقيقس هذا في و ٢٨ .

و ٢٣ أيضاً قد بينا في و ١٩ ان الله يعقل ذاته لا بصور

(١١) ترى شرح هذه الفقرة في و ٥ من هذا الفصل

معقولة مصدقة لى ذاته . وكل عقل بالملكة وله يعقل بعض الصور ،
لأن الملكة إما تكون استعداداً ما في العقل لقصور الصور
المعقولة ، وإما مجموع بعض لصور المعقولة مستقفاً بعضها مع بعض
وموجودة في العقل ، لا وجوداً لبعض الكامل ، بل وجوداً واسطاً
بين القوة والعمل . ودأ بس في الله معرفة بالملكة .

و٦ نص لأن ملكة كيفية ، ونس يمكن ان يطرأ على
الله كيف او عرض من الاعراض ، كما اثبتناه في ف ٢٣ . فاذاً
المعرفة بالملكة لا تليق بالله .

و٧ واحيراً لأن الحنة التي يكون فيها لائن معبراً و
مريداً او فعلاً بالملكة فقط . هي أشبه بـ ١٢٠ . هـ
فإن دود ادشأ ان يعي عن الله هذه الحنة اسكية وال اعداد
مزمو ١٢٠) إن من يحفظ اسرائيل من بعض ولن سام . وفي
في عدد ٢٨ و ٢٣ من ابن سيراخ ، ان عيني الرب لأشد اشراقاً
من الشمس (لآية) ول الشمس هي دة مصيئة مشرقه

الفصل السابع والخمسون

في معرفة الله حسب معرفة نفسه في رسول

ج م د ه و ز ح ط ي ك ل م ن هـ

١

ومن هذا الذي قدمناه يستجيب بعض ان اعتبار الله اي معرفته

١ د م ك ت ه تخلص في بعض من لا لا تعلم بدهي ذي
هو الفعل الثالث من افعال العقل ، ت هو لتوصل من معرفة شيء معلوم
سلفاً اي معرفة شيء اخر لازم عنه كال مجهولاً من قبل ، سهل بحيث فهم
الادلة او رتبة في هذا العلم و ... دة ... معل
٢ ... دة ... من رسول ... في ... دة ... في ...
... معلوم ... في ... شيئا كثيرة في مرة مثلاً ... وحده ولا
... به ... العقل ... دة ... لا ... وحده ...
... ان ... معرفة ... دة ... في ... التخليق ... بدهي ...
... عن ... ومن ثم ... دة ... مثلاً ... عرف ... لا ...
... فعلت ... لا ... دة ... لا ... سلفاً ... به ...
... طهر ... دة ... في ... لا ... من ... في ...
... بدهي ... دة ... كلاً ... به ... من ... بدهي ...
... بكم ... دة ... (عن ...)

٣ د م كانت معرفة الانسان بحتم من لا تعلم بدهي ومن التصدق
وكان كذا وسلياً لا يحلو من نفس ، نعمد بانك يحب معرفة له ما
عنه كل بعض لاحق لمعرفة الانسان من قبل ... لاثنين ، فقد هذا
العقل لاثبات الامر الاول مرحلة مسألة اشية الى الفصل الذي

ليست معرفة بالبرهان و الانتقال وذلك .

١٠ لان معرفة ما يكون برهنيه فيما اذا انتقل من اعتبار شيء الى اعتبار شيء آخر ، كما اذا انتقل من المادى الى الشئ المعنوى فان من يظن في نتيجة ما ، كيف تدبر عن مقدماتها ، مستتراً كلاً الامرين معاً ، فلا يكون لذلك قد برهن أو انتقل ، اذ لا يمكنه عدم لا يتم بالبرهان بل بالحكم على انه اهين وبقده ، وكذلك المعرفة المادية ، فليست هي ايضاً قائمه بمجرد الحكم على ما ثبت وقد ثبت في ف ٥٥ ان الله لا يعتبر شيئاً بعد آخر على طريق المذهب ودييه بجميع الاشياء . وداً حيث معرفة الله معرفة برهنيه واثباتية وانه كان هو عرف انتقل الجميع وبرهنيه

١١ ايضاً لان كل من يبرهن قد يظن في مبادئ ما اعتبر وفي النتيجة ما اعتبر آخر ، لانه لو كان انتزاعاً من مبادئ ما اعتبره للانتقال الى اعتبار النتيجة بعد اعتباره مبادئه ، وان كان الله في نفسه لا يملك معاً بفعل واحد هي ذاته كما تقدم بيانه في ف ٥٥ . وداً من معرفة الله بالبرهان (١١) .
١٢ ايضاً لان كل معرفة برهنيه فيها شيء ، بالقوة وشي .
بالفعل لان الشئ انه هي بالقوة في مبادئه ، وليس بالقوة عمل في عقل الله كما تدبر (ف ١٦) . فاذا ليس عقل الله عقلاً مبرهننا .

(١١) الفرق بين هذا البرهان وبينه ان هذا البرهان لا يعتمد من التعريف على معرفة المادى ومعرفة النتيجة . واما البرهان السابق فيستند الى ما قبل

وإنّ أيضاً كل علم زهني لا بد من أن يكون فيه شيء معلول، لأنّ الماديّ، إنّما هي على نحو ما (١) العلة الفاعلة للنتيجة ولهذا يقال أن الترهّن هو القياس المعطى العلم، وليس يمكن أن يكون في علم الله شيء معلول، إذ أن نفس علم الله هو نفس الله كما أوضح مما تقدم (ف ٢٥) ودأ لا يمكن أن يكون علم الله علماً برهانياً أو بالاستدلال.

وإنّ بحث كل ما نعرفه بتقنين الطبيعة فهو معصوم عندنا بدون برهان، كما هو واضح في معروف الماديّ - الأولى. ولا يمكن أن يكون في الله معرفة غير المعرفة الطبيعية بل المعرفة الدنيّة، لأن علمه هو نفس ذاته كما تبين في ف ٢٥. ودأ معرفة الله ليست معرفة برهانية.

وإنّ أيضاً أن كل حركة إنّما مرجعها إلى محرك أول يحرك فقط ولا يتحرك. ودأ الذي ينشأ عنه المصدر الأول للحركة إنّما هو كون محرك غير متحرك متّمة، وهذا إنّما هو عقل الله كما سبق بيانه في ١٣. ودأ وحسب بلا محنة أن يكون عقله تعالى محركاً لا متحركاً. ولكن الترهّن إنّما هو حركة العقل المنتقل من شيء إلى آخر. ودأ ليس عقل الله عقلاً مُرهّناً.

(١) قيد مقوله « على نحو » بالاشارة إلى أن الماديّ استعانة فاعلة للنتيجة بمعنى اصطلاح أن يست هي الاستعانة بمعرفة سابقة وما تسعد العقل في إيجاد معرفة للنتيجة في نفسه، لأنه يتوصل إلى هذه المعرفة بمعرفة الماديّ

ما هو معروف بغيره من دور معرفة ما يكون هذا معلوماً
 به . والمعرفة البرهانية بضمير في شيء معلوم شيء آخر وما ما
 يعرف بمعرفة عقلية فلما هو معلوم بذاته ، وضميمة المعارف هي في
 معرفته بمعنى عن واسطة خارجة فينتصح من ثم ان التبرهن بقص
 في العقل وهذا من علم الله برهانيا .

و٩ أيضاً ان الاشياء التي تكون صورهم موحودة في
 المعارف بذكر دور من ذهني ، فان النظر مثلاً لا يفعل انتقالاً في
 معرفته حصر لوجود شيء خارج فيه . ودلت الله هي شبه ومثل
 جميع الاشياء . كما قدم بيانه في ف ٥٤ ، فاذا الله لا يتخطى
 الى معرفة شيء بانتقال ذهني .

*

١٠ ثم هذه ينتصح من اصل حل (١١) اعتراض الذين على ما
 يصح من الانتقال الذهني في معرفة الله ، الكونه تعالى يعرف
 بالاشياء بذاته . وهذه المعرفة لا تتم في الله على سبيل الانتقال
 اذ ان نسبة ذاته تعالى الى سائر الاشياء ليس كنسبة المادي .
 الى النتائج بل كنسبة تصور محقولة الى الاشياء المعروفة . ثم
 ينتهي لك حل اعتراض الذين بوجوب لهم ان القول بان الله لا
 يمكنه ان يبرهن لا يتيقن به تعالى . (١٢) ان محجب ان الله له علم

(١) في عدد عدد يذكر من غير ترتيب ويحلها اولها ان الله يعرف
 الاشياء بذاته وذلك ينتقل من معرفة ذاته في معرفة لاشياء . وثانيها ان في
 قوة التبرهن فلا يتيقن ان لا يكون به .

لتبرهن اندي هو بمعنى الحكمة على البراهين (١) لا لتبرهن اندي هو بمعنى الانتقال الذهني .

ثم آت هذه الحقيقة التي ايدها بالبراهين تصدع بصدق شهادت كتاب المقدس :

د قبل (في عدد ١٣ ف : ٤) ان جميع الاشياء مكشوفة وظاهرة لمعيه (الآت ١) والاشياء التي تعرفه تبرهن مستدلته مكشوفة لدينا وظاهرة : : مكشوفة بطلان دعوة البرهان .

الفصل الثامن الخمسون

ان الله لا يعقل الاشياء بغير ان يمسها ويحسها (الفصل ١٣)

حزقيا ١٣ : ١٢ - ١٣

١

ومما تقدم يتك ان من يعقل الاشياء لا يدرك الاشياء على نحو ما يدركها العقل المتوهم (الفصل ١٣) ودعوت .

تبرهن حكسي قد عرفه الماتن في عدد ١ من هذا الفصل بانه عتار المذهب عند راسخه . وانصر في الحقيقة كيف تبرهن على ذلك ومن هذا من يتدل دعوي ان تبرهن بوجوه من هذا لا يتقل من مملو من في مملو منه في محمولاته . وان يصر في مملو منه ويحكمكم على السلام بغيره ويعطي بوجوهه ولا وجوهه

(٢) لادري اني قد تعصبي (اني تعصبي) بشي في نفس مدركه عن امره . من الذي يدركه كمن يكون مدركه من هذه وجوهه و

١ لانه تعالى يدرك جميع الاشياء. فادراكه ذاته ولكنه
لا يدرك ذاته بالتأليف والتفصيل، لانه يدرك نفسه كما هي
وغيره فيه تعالى تأليف اي تركيب وتفصيل، فادراكه يدرك
الاشياء. ادراكه موله ومفصل.

٢ ايضا ر الاشياء التي يؤلفها العقل ويمصلها من شأنها
ان يعتبره العقل على حدة وانفراد. لانه لو كان من مجرد ادراك
اشياء ما هو، يدرك جميع ما يوجد لذلك الشيء، او ليس يوجد
له ما احتيج الى تأليف وتفصيل.

من حوله وعرض ومن غيره. من غيره لا يكون له كبر ولا صغر. ثم
من بعض في بعض من سكونه شيء لا يكون له تركيب فيه خلافاً لما
العقل تصوره من شيء ما هو شيء آخر هو من ذاته ومفصله د ك
معها وحدها فيكون ولا شيء. هو، ثم هو سبب في شيء من الواقع
والشكوك وعندها في شيء من سكونه يعرف به وسبب توصلا في
معرفة الذي. معرفة كامة وكما يحصل في كل شيء كشيء ما كرامة
التصورات التي تصور في دلت شيء. ويصح من شيء ولا ر العقل د
كان كقولاً لاد في كل شيء. مركب كان وحيث يتصور وحده ودمه
وحدة كما هو على ما هو لا يجد في ذلك الى التركيب والتقسيم. وفيه
انه ليس كل كذا في ذلك على سبب وتقسيم يرم عنه ر شيء في
ذاته مركب. لجزء العقل من ذلك ما هو شيء واحد. وفي بعض
واحد. وهذا شأن عقلنا خردة به. ر كة يتصل من القوة اي من
اد يدرك اولاً ماهية شيء. ثم به وبه به. من به وفيه. ومما
قال ادرك في بصره الذي في الاشياء. في كذا المعيار فالتفصيل
الذي في شأنها ر عنه كل واحد به على حدة ومجرد.

فإن كان الله يعقل الأشياء على نحو ما يدركه العقل
اثباتاً ونقصاً لما كان يعتبر جميع الأشياء بظرة واحدة بل لكان
يدرك كل فرد فرد منها على حدة. وقد اثبتنا بقبض هذا
في ف ٥٥ .

وأيضا ليس يمكن أن يكون في الله متعدي ومتأخر.
والأدب والتفصيل فعل متأخر عن اعتبار الشيء ما هو، ومن
هذا الاعتبار أنه هو مبدأ الأدب والتقسيم (١). فإذا اتبع أن
يكون في فعل عن الله أدب وتقسيم .

وأيضا أيضاً أن الموضوع الخاص بالعقل هو الشيء .
هو، ولهذا فإن العقل لا يخطئ في موضوعه هذا إلا بطريق عرض
ونكته يخطئ في الأدب والتفصيل (٢) كما أن الحس لا يخطئ في
مدر كانه المحسوسة الخاصة بل في ما سواه وليس في عقل الله شيء
بأعرض بل جميع ما فيه أنه هو ما هو بالذات فقط . وذلك ليس
يكون في عقله تعالى أدب وتفصيل بل حدة شيء . ودركه
ادراكاً بسيطاً .

(١) لأن العقل لا يوافق إلا مثلاً لا - - - - -
- - - - - لا أساس للاتفاق لا بعد اعتبار الأساس، هو كما علمت
دلت في كتابه ص ١٠٠ - - - - - العقل لا الأساس هو ما هو مستند
الشيء على نفسه، الله ونفسه هي حكمه بوقوع المسألة بين الطرفين
بما لا يستد

(٢) لأن الحس لا يخطئ ولا يحل في فعل العقل

وَقَدْ اَيْضاً ان تَأْيِيف (١١) الْقَصِيَّةُ لَدَى مَصْنَعِ الْعَقْلِ الْمُؤَيَّفِ
وَالْمَعْصُولِ، وَحُودُهُ فِي الْعَقْلِ لَا فِي الشَّيْءِ، الْخَارِجِ عَنِ الدَّهْرِ .
وَذَا لَوْ كَانَ عَقْلُ اللَّهِ يُحْكِمُهُ عَلَى لَاشَيْءٍ . حَكَمَ الْعَقْلُ الْمُؤَيَّفُ
وَبَفْصِلٍ لَكِنْ هُوَ يَنْعَمُ تَعَالَى عَلَيْهِ مَرَكَبًا وَهَذَا بِحَالٍ كَمَا
اتَّضَحَ لَكَ عَمَّا قَبِلَ (ف ١٨) .

وَقَدْ اَيْضاً الْعَقْلُ الْمُؤَيَّفُ وَالْمَعْصُولُ ١٢ لَا يَسْتَحْدِرُ اطْرَافَ
ذَلِكَ التَّأْيِيفِ، وَهَذَا تَأْيِيفُ الْعَقْلِ الَّذِي يُحْكِمُهُ أَنْ لَا يَنْتَهِى حَيَوتُهُ
لَا يُحْكِمُهُ أَنْ يَمُوتَ أَوْ لَا يَمُوتَ . تَأْيِيفُ الْعَقْلِ أَوْ تَقْصِيصِهِ
أَمَّا هُوَ فَعَلَّ عَقْلٌ وَذَا لَوْ كَانَ اللَّهُ يَنْعَمُ لَاشَيْءٍ . تَأْيِيفُ وَالتَّقْصِيسُ
نَعْمَ أَنْ لَا يَكُونُ تَعْمَلُ اللَّهُ وَاحِدًا فَقَطْ بَلْ مُتَعَدِّدًا . وَعَلَيْهِ
تَكُنْ دَاتُهُ وَحِدَةٌ فَقَطْ لَا فَعَلَ اللَّهُ اتَّعَقَبِي أَمَّا هُوَ فَعَلَ دَاتُهُ
كَمَا سَقَى بَيَانَهُ فِي وَ ٢٥ .

الَّذِي يَنْتَهِى تَعْمَلُ كَمَا سَقَى بَيَانَهُ، وَذَا لَوْ كَانَ يَنْتَهِى حَيَوتُهُ
لَا يَحْتَمِلُ حَقِيقَةً بَلْ هُوَ مُتَعَدِّدٌ كَمَا سَقَى بَيَانَهُ فِي وَ ٢٥ .

(١١) مَعْصُولٌ بَلْ هُوَ يَنْتَهِى حَيَوتُهُ عَقْلٌ مُؤَيَّفٌ وَتَقْصِيسٌ
ذَلِكَ الْعَقْلُ، وَهُوَ تَقْصِيسُهُ هَدَمٌ مُوَحَّدٌ فِي مَعْنَى الْعَقْلِ لَا فِي الشَّيْءِ، الْخَارِجِ عَنِ
الدَّهْرِ، لَا كَلَّا مِنْ تَقْصِيرِ عَقْلٍ حَيَوِيٍّ وَحَقِيقَةٍ وَحَكْمَةٍ بَلْ لَا يَنْتَهِى حَيَوتُهُ
بَاطِنًا، هُوَ تَأْيِيفُ الْعَقْلِ، وَفِي حَاجَةٍ وَكَذَا لِأَمْرَيْنِ بَلْ عَمَلِيَّيْنِ صَبِيحَةٍ
الْأَلَمِيَّةِ مُجَرَّدَةٍ وَحِدَةٍ .

(١٢) يَنْعَمُ عَلَيْهِ تَأْيِيفُ الْعَقْلِ، بَلْ هُوَ تَقْصِيرٌ فِي الْعَقْلِ لَا
لَدَى تَقْصِيرِ حَقِيقَةٍ بَلْ هُوَ تَقْصِيرٌ فِي الْعَقْلِ، وَذَا لَوْ كَانَ يَنْتَهِى حَيَوتُهُ لَا يَحْتَمِلُ

ولكن من مجرد كون الله لا يعرف الأشياء، ما ينبغي و تفصيل
لا يلزم القول بأنه تعالى نحن الله - موحدة - لا سمة وراث لا
دنه لا كسب وحدة بسيطة كل ما مثل جميع ، عددات
و مركبة ، و عليه أنه يعرف به كل مكمل وكل تركيب حصل
في الطبيعة ، في الدهر .

و ٧ ثم ما على ما قدمناه شاهد في خصوص مكتب
بمقدس اذ قد قبل (عدد ٨٥ و ٥٤ من شعبا يست تصور في
تصور انكم . ومع هذا قبل عدد ١١ مره و ٩٣ الله يعرف افكار
الله (الآية) ، ومن مقرر ان افكار الله يحصل في انفس
و تقسيم . و بعد دوسس يقول ، ف ٦ في الآية : لاهية ،
و د احكمة لاهية اذ تعرف نفسها ، د هي مرف جميع الاشياء .

(١) مدحيد . في هذا العدد . قد يمكن ان يد من لاه من
على ما قال ، وهو ان كان الله لا عرف لاه ما عرف منه لاه يعرف
القضايا الموحدة او السالة لان هذه موحدة بسيطة و حسب القدس ما له
و ان كان لا عرف لاه ، معرفة ، موحدة بسيطة فلا يسبح من ذلك انه
يكون هذه موحدة لان دنه اوحدة بسيطة التي يعرف به الاشياء تاهي
مثل جميع الاشياء - موحدة و مركبة كل و كيه و عرف وفي ذلك لاهي ، و
الله ، وفي بعض بعض فلا يمكن ان يد من ان لا يعرف لمعي ، و حود
دهي يسميه و حود متحقق ولا يمكن ان يد من ان لا يوجد دهي نه
تد من و حود ، لانه معروف في شانه ، يعرف و دات انه مثال يمكن
و حود (كما عن شرح متعرف) .

ام انمايات من فعلی واحد غير مادي واستفہيت فعلی واحد غير
مقسم ولتعددہ فعلی طريق الوحدة .

الفصل التاسع والخمسون

في حق الحبيبات على سطح من (١)

محرر طبعة سر: ١٤٣٦ هـ

وَمِنْهُمْ يَتَّبِعُ بَصَائِرَ مَعْرِفَةِ عَقْلِ اللَّهِ وَبِئْسَ صِرَاطٌ

(١) ما كان الحق على ما ذهبه ألبيرسوف في كتاب ٣ في النفس وفي
 و ٨ من كتاب في لاهيات . محله في العقل من حيث أنه مركب
 ويعلم ، وكتب معروفه به لا تم . يد . وفضل كما يفقه لئلا النفس
 في العقل . الحق قد ينوح للعقل . ما ليس فيه حق عدوه هذه الصفحة
 الكثرية ، عقد ادنى هذا الفصل ، فبين في العدد الأول منه ان الحق (الموصوف
 عند الفلاسفة باحق المنطقي) والذي عرفه ارسطو وتبعه الاسفة عرو
 بأنه مطابقة العقل لشيء ، اذا محله العقل الثاني من العقل (خلاصته ح ١
 م ٦ و ٦٠) والذي سمىه والاسفة العرب تصديقا وهو العقل الذي
 به العقل يرى . ما من تنوع لدى سيبه واحدود اورد عليه ستة و لا
 ستة فوقع بحث ستة مودين اصفون حكمه الايجي او معصلا به
 بحكمه الذي . ودين هذه القضية ترضى قاصع دقيق وهو ان هذه
 امطابقة بين العقل واشي . لغوة للحق منطقي لا توجد من جهة قوة
 الادراك او فهم باعتبارها في حد ذاته ، لان فعل التعلل غير مادي والموصوف
 اي لشي . لمقول قد يكون مادي . قد يكون . موحده من جهة . العقل
 يعرف التي . كما هو اي . ما هو وما من هو ليس ويحكمه بذلك سب
 او يحكم حكما صدقا بحيث يصحكون لشي . في تقريره مضطرا ما ترمسه

التأليف والتفصيل فمع ذلك لا ينبغي . . . الحق الذي محله على ما قال
المفسر في ٦١ في الأخرى و ٨ . . . في تأليف العقل
وتقسيمه ليس غير وذلك :

١ . أن الحق . . . كان . . . منصفه لبعض الأشياء . . .
يقول في . . . هو . . . هو . . . ليس به . . . كان . . . الحق في العقل
يتعلق بما يقوله العقل وينطبق به لا بالفعل الذي به يقول العقل
ما يقول ، لأنه لا يشترط لحق العقل أي صدقه أن يكون نفس
فعله التعقلي مطابقاً للأشياء ، إذ قد يكون الشيء ماديّاً فيما . . . فعل
تعقل غير مادي . . . بل . . . يجب . . . يكون مطابقاً للأشياء . . .
هو ما يقوله العقل ويقوله ويعرفه . . . من عرفه ويقوله
يكون في واقع الأمر كقول الله سبحانه السبب الذي
للتأليف فيه ولا تفصيل يعرف ليس فقط ماهيات الأشياء بل
أيضاً القضاة كـ (في ف ٥٧ و ٥٨) وعليه فيكون ما
يتعمله الله ويقوله ، هو تأليف وتقسيم (١١) ودأبست يكون
بواسطة الله . . . لا . . . الحق عن حقه تعالى .

وحكمه . . . والملائكة . . . على . . . عليه رافع عنه (راجع
٢٠٠ في ٣٧)

(١١) قوله " هو تقسيم وتأليف " يريد به معنى خاص أي معنى
العلماء أي أن . . . يقوله . . . وحكمه . . . هو مؤلف أو معمم أي تأليف
وتقسيم فاعلم أن . . . لا . . . وعنده . . . كذا . . . كان الحق لأمر
تأليفه . . . كان . . . فحدث . . . خاص في . . . مؤلفاً ومفصلاً

و ٢٠ يصف (١١) ان غير مؤلف اد قيل و عقل فليس يكون
 باعتباره في حد ذاته مطابقاً لشيء لان صدقة واللامطابقة
 نقالان باعتبار المقابلة بين شئين . وغير المؤلف باعتباره في حد ذاته
 لا يخصص مسألة او تطبيق على الشيء . اي تخصيص بالموضوع .
 وعليه فلا يجوز ان يقال به دعت رده في ذاته حق او باطل (٢)

١١ . انتقد دس في هذا العدد في البعث عن حق هل يوجد ايضا
 في معنى الحق الاول اي التصور . وكل . هو رايه في ذلك قد اختلف
 التوفيق فيه فذهب من سلك ومنهم من اوجب ومنهم من نوع فان شئت
 من صرح في هذه المسألة بالدقيقة فرجع . فعلا . في المسألة لعمري في
 حكمية فلا يعلامة الكبر في مرسى بحدوث شيء في وجوده تصديق
 اليقين فاستغنى بذلك عن مصادرات وتشتت ما به
 من في العدد الثاني من هذا الفصل

(٢) وحدث لان حدوث و قوت " صمد " و " حيوان مطلق " .
 د انة محال صمد وديم في العقل و بدون نسبة مع
 اي شيء . فلا يصح . بوصف الحق . دس من يقول لادس من ك
 لا يصح ان توصف لادس الوجود في كس لصفة بها حق لان الحق وصف
 صفي كس . ح . وصف في شيء الذي قيل به ضرورة . وحق بخلافه
 لانه طرود بمرته وكون وجوده في فعل العرف . فتشبع من ثم . حق
 موجود في العقل ووجود . و حقه تسبب في الاشياء . من حيث
 ه نسبة الى الفصل . خلاصة الاهوتية ح ف حق د
 حدث حق الفصل وحق الذي . والاول كون التصور امدركه مقابلة بالشيء .
 يدي تشبه منه لعل ذلك بصورة وحق التي . هو كون الشيء . فيه شبه
 الصورة الخاصة في العقل لدى هو مبدأ ذلك الشيء . كاسيت مثلاً فانه يدل
 به بيت حق د كان . شبه الصورة المثالية التي في عقل صامعه . و قول

الله دلتاً وان كان قد يتكلم به الكذب من حيث
 ان احد يتكلم به في حرفة مع بعض الناس
 في كل من حد وحده من ثم لا يكون له حد من حيث
 بعضه حد من حيث شيء او دلت يتكلم من جهة ما يدركه
 العقل اما باصلاً من جهة ما لا لا حد من جهة ما مع بعض
 كما هو قيل حيوان غير حاسس وهو باصلاً باعتداه شيء كما
 لو حصل حد لداره حداً مثلث الروايات وداً ولو سلم بهد الحال
 وهو ان عقل الله لا يدرك الا غير مركبات لغيره الحق
 اذ يدرك ما هو على به مهيبة .

وكان لا بد من ذلك في الكمال لا في حده في وجوده
 "سبب كل كبرية في الوجود من سبب نوع كرات
 في تصور كبرية الله (في ١٢١) وان عقول ادرك غير
 المؤلدة في دليل غير مـ في كبرية الاحياء لا في دليل
 باعونه اي في كبرية او كبرية كمال الله في الاشياء الطبيعية
 هي مقبولة في مبرحات لا حرة في الكبرية في تيج د
 ان الله باعتداه رتبه بسيط حاصل على كمال تلك المعرفة التي
 يحصل عليها عقول كمال الله وفي اي معرفة المؤلدة وغير
 المؤلدة . ولكن الحق يلزم عقول اي يوجد فيه اذ سمع كمال
 معرفته اي عندما يكون قد نشأ اي في كبرية الوجود
 والحق يوجد في نفس بعض الله السط .

... من سبب عقل بعضه في شيء . هو

وأيضا لأنه كان الله خير كل خير لاحتوائه في ذاته
على جميع الخيرات كما تبين (في ف ٥ : ١) يمكن ممكناً أن
تقصه حرية العقل . والحق خير العقل كما به لا يفسد في له ؟
من علم لأحلاق . ود الحق موجود في عقل الله . ويصدق هذا
القول . ورد في عدد ١٥ مرموز ٨٥ حيث قيل . ب لله حق
وصديق هو .

الفصل الستون

في ب . ١٥ هو الحق

١ : جلاء م ١٠ ١٦ ١٧ ١٨

ويتضح مما تقدم ان الله نفسه هو الحق وحدث
أ لأن الحق كمال العقل او كمال فعل العقل كما بين في
الفصل السابق . وتعمل الله نفس جوهره كما م في فصل ٥ :
ثم تعقله نفسه لأنه نفس وجوده كـ . ب . ١٥ في ف ٥ : ١ يمكن

ليس بالحق معروف بحق معرفة . تا حق معرفة . كمال هو در . العقل
ذلك بمعرفة الله وليس الشيء . لا لأن هذا لا در . لا يتم به فعل لتصور
بل بفعل التصديق . شيء ضروري ان العقل في تصور شيئاً . هو فلا يزال
دقة الى ادراك المطابقة الخاصة او اللاحقة مع . يد جسده وموضوع
دراكه وما هو معرفة نفسه بفعل يحس نفسه عنه يعني هذا .

(١) بعد ان ثبت في الفصل السابق . ب . ١٥ وجود في الله . فقد هذا
الفصل لاثبات ان الله نفسه هو الحق

كاملاً سكال طاري عليه ان هو كامل بنفسه كما ان وجوده كامل
بنفسه على ما اشتهر في ف ٢٨ وفي اذا ان جوهر الله هو الحق
بعبارة (١).

٢٠ لان الحق خير به العقل كما سلمه الفيلسوف في ف ٣ من
كتبه ٦ في علم الاحلاق والله من خيرته كما يدعى في
(ف ٣٨). فاذا الله حق نفسه ايضاً.

٣٠ ايضاً لا يمكن ان يقال على الله قولاً بالذات لانه
نفس وجوده ووجوده لا يقال شيئاً بالذات. وحق موجود
في الله كما مر في الفصل المتقدم. فادان كان الحق لا يقال
عليه قولاً بالذات، فيجب ان يقال عليه قولاً بالذات كما تقدم
بيانه في ٣٨. فاذا الله هو حق نفسه

٤٠ ايضاً لان الحق تعالى حصري، وان كان لا يوجد في
الاشياء بل في الله كما قاله الفيلسوف (ف ٤ من ك ٥ في
علمه وراء الطبيعة) لا ان الشيء قد يقال حق من حيث انه
حاصل حقيقة على فعل طبيعته الخاصة.

(١) تجوز هذا القول ان الحق لا كان هو متصور العقل من كونه
(اي ذلك المتصور) مطابقاً للشيء العقول، ولم يكن تصور عقل الله شيئاً
اخر غير ذاته لمعناه. كان ان الحق هو نفس ذاته اي جوهره وجوهره كما
تقدم في ف ٥. هو نفس وجوده الذي هو كامل بذاته لا سكال طاري
عليه كما شتهر في ف ٢٨. فليس ضرورة ان جوهر الله نفسه هو حق بعبارة
وليس الحق كمالاً طارئاً عليه.

ولهذا قال ابن سينا في ف ٦ من مقوله ٨ في الالهيات (١) ان حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده الذي ثبت له * باعتبار ان ذلك الشيء هو من مظهر بحيث جعل لاعتقده صحيحاً صادقاً * وباعتبار أنه بمنزلة الحقيقة الخاصة به التي هي في عقل الله (٢) ولكن الله هو نفس ذاته * وذاً له نفس حقه سواء كان كلامه على حق العقل ام على حق الشيء *

وهو يصارح شهادته على هذا قول ارب لا ي قوله عن نفسه * انا الطريق وحق واحد * (١ يوحنا عدد ١٤ ف ١٤) *

(١) وهذا في ترجمته العربية عن النسخة ورد في (١) ف ٢ من مقالة (٢) و ٢ (١) وتعرف ان سينا هو حبيب حق لثي * كما سمي (٢) مذهب نفيس ته على * قوله (١) في خلاصه حرم ١٦ ف ١٦ من مسائل خلافيات (١) لا * يقول ه حقه بشري * يستقر استقر الى عقل به * يستقر يستقر الى عقل الالهي * يستقر يستقر الى عقل به وهي حقه مطبعتها صورتها مشية التي هي في عقل الله كما يقال للاشياء القدسية حقه لغزتها صورة الصاعدة التي هي في عقل صانع * الاشياء على هذا لا يمكن يقارن ه حقه * ولكن * حقه شؤنها من حيث وجودها الى عقل به * باعتبار * اشياء في العقل الالهي انشأه الى العقل سى لا شؤنها عليه وجودها * يقول ه حقه يوحنا من اوجوده على من وجه * من * طبعها ان توحيد في العقل لا يصرى بقوله صدق * فكذلك * اشياء في العقل صرى لا يصرى لغيره عرض عيتم من ثم * حق العقل به شرار * مطبق * معتد * في * حقه * حكمه * لثي * لا * مطبق هو وجود الالهي * ي * ولا ي هو سى اي من

المحصل الحدي والستون

في - نه هو عن محض حصر حقيقة

وإذ تقرر هذا فوضيح أن الله فيه الحق لمحض الذي لا يمكن أن يمازجه بطل ولا خداع وذلك :

١ لأن الحق لا لا يتصل معه الخلق كما أن الباطن لا يترجمه أسواد وليس الله حق فقط بل هو نفس الحقيقة . وهذا يستحيل أن يكون فيه الخلق .

٢ أيضاً أن العقل لا يتصل به ما يعرف به شيئاً من هو (٢) كما أن الحق لا يخط في موضوعه المحسوس وكل معرفة في عقل الله أنه حال معرفة العقل بشيء ما هو كما يده في ٥٨ . وهذا يستحيل أن يكون في معرفة الله ضلال أو خداع أو نفس .

(١) يده باطن هب حتى بعد مجرد بل كان الله مدته . وكذا قل في الباطن

(٢) لأن موضوع الحق هو . هبة شيء في الشيء ما هو ، وإمارة لا تتصل به موضوع الحق كما أن الحق لا يضل في إدارته موضوعه الخاص . وذلك لأنه ، على . فانه القدس في حلالته . ٧٥
ف (٢) كما أن الشيء يتصل به لوجوده . كاللذات يكون الله بصورة ، أي هي لاسميه ، كدب تقوى الله كما يحصل في لادراكه شيء الشيء بصورة ، وشبه الشيء . الله هو . هو شيء . فكم في الشيء لا يتصل به وجود الله . كدب تقوى الله . كدب تقوى الله لا تتصل في لادراكه يكون شيء صوراً

حكم به العقل انها تكون حقاً لان الشيء هو كذلك (اي
 كما حكمه لا خلاف ذلك. واما عقل الله فهو يعلمه علة
 الاشياء كما مر ست افي و ٥١) وعليه يجب ان يكون علم
 الله قياساً ومقدراً لاشياءه. كما ان الصانع فيس المصنوعات
 و لا كلاً من مصنوعات الله يكون كما له على مقدار مطابقته
 للصانع. فبتدريج اذا ان بسبب عقل الله الى الاشياء كسيرة
 لاشياءه الى عقل الانسان (١) والاصل يحصل عن عدم مطابقة

(١) يعني ان الاشياء التي رتبها وجوده عن قبل الانسان منه
 منها العقل عليه بها فتكون هي شئنا نفس الذي ينبغي للعقل ان يصدق
 عليه ليكون عليه حقاً. ففعل الله الذي اذا هو يعلمه علة جميع الاشياء يجب
 ان يكون هو نفس الذي يجب ان يصدق عليه جميع لاشياءه على انه مثله
 دارة وحوث وصدقة الشيء ذاته المعنوية لكي يصدق له سم الحق لان
 حق في الشيء هو صدقة المعنى في ذاته معنوية كما ان حق است مثلاً
 هو صدقته مثله الذي في عقله و لا يمكن مطابقة كان اسطان
 في است لا في عقله و لا يمكن قول حث او قد له نفس صدقة
 و لا في لاشياءه و لا يكون عقل في لاشياءه لا في عقل الله
 و لا في لاشياءه نفس ذاته يمكن ان يكون شيء على خلاف ما هو
 به ثم لان كل شيء حصة من الحق كحصة من وجوده و لا من نفس
 في لاشياءه نفس و لا في است التي يمكن خروجها عن
 ترتب الله من حيث هو علة لاشياءه كما هي ممتلئة بغير شيء
 و لا يكون لاشياءه نفس صدقة نفس و عقل لا يصدق
 به و كلامه عليه سبب في خلاصة الفقه ح ١ م ٦ و ١ و ٢ و ٣
 هـ

عمل الانسان لاشياء . بها وجوده في العقل لا في الانبياء . .
 ودا لو قدر فوات كل مطابقة بين عقل الله و لاشياء . لكن العقل
 في لاشياء . لا في عقل الله . ومع ذلك ليس في الاشياء عقل لان
 حفظ الشيء من الحق تلمسة خطه من الوجود . وذا ليس يكون
 هدم مطابقة بين عقل الله والاشياء . ولا يمكن ان يكون في
 عقل الله بطلان .

وذا ايضا لانه كما نحن نرى في العقل كذا ان
 هو شدة نور هو في معرفة الحق ويسمى
 من الانوار وليس يمكن ان يكون في الله شر .
 وذا ليس يمكن ان يكون فيه بطلان .
 من اجل هذا قيل في ح ٢ و ٣ في الرسالة الى
 رومية . انه صادق في ح ١ و ٢ من رسالة يوحنا الاولى ان
 الله نور وليس فيه ظلمة التامة

الفصل الثاني وستون

في . حقيقة . هي حقيقة الاولى واعظم

(علامة بيز . ١٦٢١ ف ١٥)

مما مرره في هذا تنجح حق الله هو الحق الاول
 لاعظم وذلك

ان لانه كما يكون ح . لاشياء في الوجود كذلك تكون

ح. في الحقيقة ١١٠ كما يصح ثم قاله الفيلسوف (في ك ٢ من
الاهيات ١) وذلك لان الحق هو الوجود يتاوقس (٢) وان الحق انما
يوجد عند يقين ما هو هو و هو هو ليس هو ليس هو ولكن
وجود الله هو الوجود الاول والمتاهي في الكمال فاذا حقيقة
الله هي الحقيقة الاولى والمعنى

و ٢ ايضا لان ما يثبت في ذاته بالذات وهو يكون
فانه يسمى نوع من شئ ما في ذاته من الله فولا
ما لا يكون في ٦٠ وحدة د هي حقيقة لاني
و معنى .

٢٠ ما يثبت في ذاته من شئ ما في ذاته بالذات وهو يكون
من ان الحق حقيقة نفسه هو الوجود الذي هو الوجود
كله في حق نفسه واما في الوجود نفسه لان كل شئ
يكون قديما في ذاته في الوجود

١٢ ما يثبت في ذاته من شئ ما في ذاته بالذات وهو يكون
في نفس الوجود حقيقة في ذاته هو الوجود في
حقيقة الوجود واما في الوجود نفسه لان كل شئ
التي هي الوجود في الحق الوجود في ذاته الوجود بحسب جوهر
والقول ان كل الوجود من الوجود في كل حق الوجود هو
الوجود في نفس الوجود الوجود متداوقة ثمث في مدونه انفس
فانفس بمعنى كل حيز في نفس الوجود في حيز الوجود في
كل الوجود في حيز الوجود في الوجود في الوجود في الوجود
المدونة متداوقة هي في الوجود في الوجود في الوجود
عند نفس الوجود هو

وإن أيضاً أن الحق في عقلنا هو عظمته شيء. المقول
وعنه المطابقة الواحدة كما يصح من قول فيسوف في ك ٥ من
الاهيات ١ وذا ما كان في عقل الله عقله به يحفل شيئاً واحداً
كان أن حقيقته تعالى هي الحقيقة الأولى وعضو.
وهو أيضاً لأن ما كان المقدار والميسر في كل حسن من
الاجناس فإنه الأكمل في ذلك الجنس، ولهذا من الأول من
ما يباين. وحقيقة الله هي مقدار كل حقيقة. لأن حقيقة عقدا
تقدر بأشياء. لذي في خارج النفس، اذ يعرف أن عقدا حق لكونه
مصدراً لشيء. وحقيقته الشيء التي تقس على عقل الله الذي هو
علة جميع الأشياء. كما سوف نبيه في ف ٢٤ في ك ٢ من مؤلف
هذا. كما أن حقيقة مصنوعات تقدر بمصاعة الصانع. من
الصدق مثلاً يكتون حقاً اذا صدق الصانع. هذا ما كان
الله العقل الأول والمقول الأول وحسب أن نكون حقيقة كل
عقل مقيمة بحقيقته. كان كل شيء. انما يقدر به هو الأول
في حله كما عساه فيسوف في ك ١٠ من الاهيات. وذا حقيقة
الله هي الحقيقة الأولى عضوي واتساعية في كبر.

الفصل الثالث والستون

في وجه تدبر. دور. ب. دور. عن. له. معرفة. بغير.

قدوم قوم يقولون أن يقول من كل معرفة لله معرفة
اجزئيات فنهجوا لاثبات ذلك سبعة مسائل

١٠ استلزم الاول من نفس حالة الحريات قلوا لما كان
 مبدأ الحرية وركبها انه هي اداة لمعية (١١) لا يشبه ان الحريات
 يمكن معرفتها بقوة غير مادية ان كانت كل معرفة تتم بفرض
 من الحسب وعنده من القوى الى فيه تدرك الحريات تما
 هي القوى التي تستخدم لالات اداة ليس غير كما هي الحجة
 والحس وما شاكل . واما عطفاً لانه غير مادي فانه لا يعرف
 الحريات . فاداً لا يكون عقل الله الذي هو اشد تغزهاً عن المادة
 عرفها بالحريات فالأولى . ود لا يرى من احد من اوحوه ان الله
 يمكنه ان يعرف الجزئيات .

٢ استلزم الثاني ان الحريات ليست موجودة دائماً فاداً اما
 ان يكون معرفة عند الله دائماً واما حياً معرفة وحياً لا .
 ولاول محال لانه لا يمكن تعلق المعرفة بالمعوم لان متعلق
 المعرفة الاشياء احده ، وما ليس موجوداً لا يمكن ان يكون
 حقا . والقول الثاني ايضا محال لان معرفة الله لا تقبل تعبيراً
 البتة كما تبين في ف ٤٥ .

٣ المسلك الثالث انه حسب الحريات جميعه توحد بانصرورة
 بل بعضها يصدر على طريق الحدوث ، ومن ثم فليس يمكن ان
 تكون معرفة هم صدقه لا عندنا توحد لان المعرفة لبقية هي

١١ بدلية معية . يعني عند تقدير قوة معرفة Materialia
 وهي اداة لادى عند فهمه فقول الحق في عند فهمه انكم
 وعنده من لا ترضى لخصصة

التي يتبع ان فصل . وكن معرفة تتعلق باحداث ممكن لكونه
مستقلاً فهي قد به مصال . وحدث لانه قد يتفق ان يحدث
خلف ما حصلت معرفته ، والا اي . ان كان ثم حدث الحد
فيكون لشيء ضروري لا يمكن ، وهذا كان ان يمكن
للمتقدم لا يمكن ان يكون . في حين ان ونحوه . ولكن
لا بد من فرض ان معرفة الله هالفة عليه الصدق والعصمة من
الخطأ كما سلف بيانه في ف ٤١ . ثم من مستحيل ايضاً ان
تحصل لله معرفة بشيء على طريق الاحداث والتحدد ، لانه غير
وان للتعبير حكماً التحدد في ف ٤٥ . فيدح ذلك عن ما
يظهر ان الله لا يعرف الحوادث

وذاً والامسث ريع ان بعض الحوادث عنده لا ارادة
والمسبون وان لا يوجد مستحيل معرفة في غير الله ، لانه من
قدر ان يخص به احوال في ذاته لا يمكن ان يكون له وجود
لا في ذاته . وحركات الارادة يستحيل ان يعرف معرفة اليقين
شخص آخر غير يريد ان هي في حورة ممكنة . وذا يظهر
من المستحيل ان يكون به معرفة اذية مثل هذه الاحداث
التي عنده الارادة .

وذاً ديمهم اذ من من حركات غير متناهية وذاً
غير متناهية من حيث هو كذا مجهول ، لان كل ما يعرف
يكون في احواله اذ هو مقيساً صرياً من لقياس ، اذ ان اعباس
ليس شيئاً آخر غير تحقق الشيء انفس ولهم كل صناعة

انه يعرف ما ليس موحوداً بأفعل (ف ٦٦) وثالثاً انه يعرف
 الحوادث المستقلة (ف ٦٧) ورابعاً انه يعرف حركات
 الارادة (ف ٦٨) وخامساً انه يعرف غير الله هيات (ف ٦٩)
 وسادساً انه يعرف حساسات الموحودات وما كان منها في بداية
 الصفر (ف ٧٠) وسابعاً واحيراً انه يعرف الشهود والاعدام جميعها
 او كل نقص اياً كان (ف ٧١) فنقول

الفصل الخامس والستون

في معرفة الله بالحس

(الحدود من ١٢٠ إلى ١٢٩)

هذه الآن بين ان الله يستحيل ان يكونه معرفة اخرى
 فنقول .

١- قد تبين في ف ٥٩ ان الله انما يعرف جميع ما سواه
 من حيث (١) انه علة جميع ذلك ، ومعلولات الله حاصلة على
 الوجود انما هي الاشياء الخربية ، وان الله انما هو علة الاشياء من
 حيث انه حملي موحود بأفعل وليست الكليات قسمة لذلها

(١) مصة " حيث " يست هيئاً دالة على سبب المعرفة بحسب ان يكون
 " علة الاشياء " هو سبب معرفته لها ، فان هذا لا يسعهم لان نفسهم لا
 يفعل بالعقل معرفته تسبق فعله ، فليس اذاً هذا " حيث " بل " حيث "
 ماخوذة هنا للدلالة على مصاحبة المعرفة للعلة حتى يسكنوا معنى " حيث "
 كان علة لاشياء " به وهو يعقل به فاذ يعقل لاشياء " تعقل به

بل ليس لها وجود الا في اخريات، كما ننه لفيثوف في ك ٧
من لاهيت . فاذا ليس يعرف الله الاشياء . معروفة بكتبتها فقط
بل يعرفها بجزئيتها ايضا .

٢٠ لأنه اذا عرفت المبادئ التي تقوم بها ذات الشيء
فتعرف ضرورة ذات الشيء كما به متى عرفت النفس الساطعة
وحكم الانساني عرف الانسان . ودت اخري يقوم بها اسادة
لمعبه والصورة المشخصة . كدت سطر مثلاً . ثم تقوم من
هذه الحسم المثر اليه وهذه النفس كقوة الانسان ككي من
نفس ومن جسم . كما يتضح من ك ٧ من لاهيت . ومن ثم
وكي ر هدين اي نفس وجسم . بقدر في تعريف الانسان الكلي
كذلك تلك اي هذه نفس وهذه جسم . مدخل في تعريف
سقراط ان كان ممكناً حذو .

فاذا كل من حصلت له المعرفة بالمادة ويجمع ما تقعن به
امدة . وبصورة مشخصة في امدة فلا يعرف عنه معرفة اخرى
ومعرفة انه تنصل بامدة وبلاعر من المشخصة وبالصور . لانه لما
كان تعقله نفس ذاته (ف ١٥) كان لا بُد من ان يعقل كل
ما هو موجود في دونه لاهية بوماً من لوجود على ان كل
لاشيء التي لها وجود ما اياً كان هذا لوجود قائم هي موجودة
في قدرة دونه وجوده في مصدره لاوس . دانه نملي امداً
لاوس الكلي لكن وجودا (ف ١٣) وليس امدة ولعرض حارحتين عن
هذا الوجود لان امدة هي لوجود بانقوة . وعرض لوجود في غيره .

ودأ يست معرفة حُرِّيَّات نفوته تعالى .

و٣ أيضاً لأن طبيعة الجنس لا تعرف حق لمعرفة ما لم تعرف فصوله الأولى (١) ولو حققه خاصة به فلا تعرف طبيعة العدد أتم معرفة ما لم يعرف الوتر والشفع منه والكلي والجزئي فصلا للموجود (٢) أو لاحقاً لهما به فادأ أن كان لله معرفته دونه يعرف طبيعة الموجود العامة من الضرورة أن يعرف الكلي والجزئي معرفة تامة وسكن كما أنه لا يكون قد عرف الكلي معرفة كاملة إذا عرف معنى لكينة وحمل الشيء الكف كالإنسان وحيور . لذلك إذا عرف معنى الجزئي ولم يعرف هذا

(١) وحدث لأنه لا يمكن أن طبيعة الشيء يعرف حق معرفة . لم يعرف أنها كيف يكون في وجود خارج واحد . لأنه كل كلي ليس يمكن وجوده في خارج من حيث هو كذا . بل يتعين بعض لحدده . مثلاً هذا الجنس " علم " لأنه كلي يستعمل وجوده في طبيعة الأشياء . م يلحقه هذا الفصل وهو كونه متمم وهذا واضح

وعليه من لفصول معرفة " لأولى " بقيد " الجنس " فمعرفة في ذاته بكمية وجوده في الطبيعة عليه . فصل من فصوله الأولى . فك وحدث أمثل مدى ذكره . و . يكون " مع " فصله لأول كالمسألة لتضمن مثلاً لا يمكنه وجود في طبيعة الأشياء . م يمكن حساس بها . وحدث لا يقتضيه الجنس من حيث هو بل من حيث يكون . حيث " تحتها " كما أن علم لتضمن حس للأحاسس مدى تحتها

(٢) قوله " الكلي والجزئي " فصلان للموجود " لا يريد به به فصلان حقيقيين . إذ تقدم أن الموجود ليس تحت " فصول " فصولاً . فصلان ناتج المعنى لدالاتها على نوعين متضادين في الموجود لا يدل عليها اسم الموجود .

او دلك حربي المشر اليه فلا يكون قد عرف الحزبي .

فاذا لا بد من ان يكون الله عارفاً للحزبيات

وذاً يصح لان الله كما به نفس وجوده فكذلك هو نفس
عرفانه كما تبين في ٢٥ ومن كونه نفس وجوده يلزم ان
يوجد فيه كل كليات الوجود وجوده في مصدره الاول بوجود
كما تبين في ٢٨ فاذا يجب ان يوجد في معرفته كل كليات
المعرفة وجوده في مصدر المعرفة الاول . ولكن ذلك لا يكون
به ذا فاشته معرفة الحزبيات ان كليات معرفة بعض الحزبيين
قد تم معرفة الحزبيات .

وذاً من المستحيل ان لا يكون لله معرفة بالحزبيات .

وهذاً ايضاً لان ما يحدث في جميع قوى الاربعة منها
مع بعض من القوة الاعلى فيها بدون اشياء اكثر مما تتداوله
القوة السفلى مع بقية واحدة ، واما القوة الادنى فهي تتداول
اشياء اقل ، ومع ذلك فانها تتكثر بالنسبة الى تلك الاشياء كما
يتضح لك من قوة الوهم والحس ، فان قوة الوهم وهي واحدة
يتناول ادر كذا جميع ما تدركه الحواس خمس بل واكثر من
ذلك (١) والقوة المدركة في الله اثنا هي سمي كثيراً من

(١) ولما عرض قولنا هذا مدد وهو ان القوة الاسمى تشمل تدويرها
ما تشمل لقوة الادنى وكثير من ذلك مع صحيح مصلاته لان عدم لا يدرك
الحزبيات التي تدركها بالوهم واحد من حيث هي حزبيات فاذا سمي
هذا بالوهم فاسم . يجب ان هذا اسماً وهو ان كل ما تقوى عليه القوة

القوة لمعرفة التي في الانسان . فاداً كل ما يعرفه الانسان
بقواه المختلفة اي بالعقل والوهم والحس والله يدحطه بدحطه عقله
لواحد ويبسط . والله اذا عرف لمخربيت التي يدركها بالوهم
والحس .

العلمي تعوى عليه القوة التي هي على . سس لوحه اندي تعوى عليه
العلمي و يوحه شرف . هو صحيح مصلاته . من علم و ن كل لا يدرك
الحزنيت من حيث هي كذا . اي من حيث هي مكتشفة بالعرض . مخارجة
لشخصه . فاهم مع ذلك يدرك . كذا اشرف لانه يدركها . كذا غير مادي .
ثم ما يدركه . هو كذا لانه يدرك ماهيتها لا عوارضها . ولما كون
القوة العلم تعوى على . تعوى عليه القوة العلم وعلى اكثر من ذلك بالوحه
والعريفية . التي تعوى عليها قوة العلم . فذلك مشروط بان لا
يكون في القوة العلم مراع مع حصوله . من عوارضها بحالة من اعوانها .
كما هي حاله عند متصل . وحيد . من هذه حانة بقصي عليه ان لا يدرك
حزنيت الا بالصور . متفرقة من اشخصيات والتي هي مثل الكليات . ولما
دا بعض من لحم وده جسد لا يدرك الحزنيت بصور متفرقة عن
الدة بل بصور موحدة . ويست حال عقل الله كذلك فليس فيه هذه
لمع د لا يدرك الحزنيت بصور متفرقة عن مودة . لانه لا يتناول ادراكه
من الاشياء بل من ذاته لاهية التي هي مثال حزنيت التي هو عتب
عداً . كان عقله اشرف بلا بهيه من عقل الانسان ومن قوة وهم
والحس . وحب ان يدرك حزنيت موحدة . ومن واكمل من ادرك العقل
والوهم والحس . وعينه وده بعض عقل الانسان . ادراكه حزنيت لمخربيت
الامر اندي لا يقوى عليه العقل وبعض الوهم والحس يدراكه ليس فقط
اعراض حزنيت المادية بل مضا جوهرها ودهيته . وهذا الادراك الاحي
يعجز عنه الحس والوهم .

٦٠ لان عقل الله لا يأخذ المعرفة من الاشياء كما يأخذها عقل ' بل الاول ' بل يقول له تعالى علة الاشياء بمعرفة ' كما سوف يتضح ذلك (ف ٢٤ ك ٢) وهكذا تكون المعرفة التي يعرف الله بها الاشياء في حكم معرفة العملية (١) ' تكون كاملة لا اذا تصب بالحريث ' لان عيه معرفة العملية ما هو العمل ' والعمل ليس يكون الا في الجريث ' فاذا معرفة الله بالاعيان يتناول نطاقها الجزئية .

٧٠ ايضاً ' بل المتحرك ان يتحرك عن محرك يحرك بالعقل ولشوق كما سبق بيده (في ف ٢٤) وليس محرك يحرك بالعقل يمكنه ' بل يوجد الحركة الا اذا عرف المتحرك من حيث انه من شأن طبعه ان يتحرك بالحركة المنكوبة ' ي من حيث انه يشار اليه بها ' و' لان ' اذا من حيث انه حركي . وينتج ان العقل الذي هو محرك للمحرك الاول يعرف هذا المتحرك الاول من حيث هو حركي . وما ان نضع ن هذا المحرك هو الله ' وحينئذ حصل المقصود ' واما ' بل نضع شيئاً آخر دون الله وحينئذ ان كان عقل هذا الاخير يمكنه ان يدرك حركي بقوة نفسه فلا يكون في مكانه عقل الله دراكه ' لا اولي .

٨٠ ايضاً ان الفاعل هو اشرف من اسمعيل والمفعول كما

(١) قوله ' المعرفة عملية ' لا يريد به ان في الله صفتين معرفة عملية ومعرفة نظرية . لانه تعالى يعرف ذاته لا يعرف معرفة واحدة . ولكن لما كانت معرفته للاعيان ' يطلبه ' لوجوده في خارج و' بها بأنها عملية بهذا المعنى .

ان الفعل اشرف من لقوة (١١) وذا الصورة التي هي من رتبة
ادنى لا يمكنه فعل نفسها ان توحد شئها في رتبة على واما

(١٢) في الكلام اسبق ان يرد في هذا العدد ردتين على الاعراض
الوارد في عدد ١ من ف ٦٣ وهو هذا اذا كنا ننفي عن عقلا معرفة
الحزليات فالسبب في ذلك ان عقلا غير مادي والحزليات مادية ، وللمعرفة
يستحصل لا بتشابه الحار والبارد والمزج والمزج لا يشبه
من عقل الانسان فاذا .

وحلقة الطواب ان هذا الاعتراض لا يستقيم في حق هذه الاشياء
السبب بين المعرفتين فان معرفة مستمدة من الاشياء ومعرفة له بخلافها لا
علة الاشياء ، فب كانت معرفة قديمة بعد ان كانت من الاشياء وعرفنا ان كان
مثل هذا التشابه لا يحصل في عقل لا عن الاشياء المحسوسة في قولنا معرفة ان يوجد
في قولنا معرفة شئها فاما في المعرفة لمعرفة تحقيق التشابه المذكور وضوءه لاشياء
المحسوسة يكونها مادية ومن رتبة ادنى من القوة انصفه يستعين عليها ان
توحد في عدد غير مادي شئها من مادي كما يقتضيه لمعرفة العقلة وهذا
كانت صورة لاشياء محسوسة لا عقل عملها لا في القوى التي تستخدم
الالات ادبية كالحس ، وعلم ، وشكل ، وهذا هو الحساب مادي من حله
لا يمكن الاشياء المحسوسة ان يوحد شئها صوتها الحسية في العقل ولا
للعقل ان يرد لاشياء حسية ، واما في رتبة ادنى لاشياء حسية مجردة
عن زخم مادة كما يوصفها اليه بعض الفلاسفة

واما معرفة له يكونها علة لاشياء حسية من نوع على حركات تصور
المحسوسة وهي مادية شئها من رتبة جميع لاشياء حسية حركتها ، فيحصل
من ذلك ان حساب مادي من حله ان معرفة العقل الانساني لا تتعلق بالحزليات ،
ليس يكون قوت التشابه بين لادنية الصور المعقولة ومادية صور محسوسة ،
لان مثل هذا التشابه فالت في عقل الله من اسبب حقيقي هو لان عقلا يوحد
معرفة عن لاشياء المحسوسة التي لا يمكنها ان توحد في العقل شئها حركتها من

الصورة لعلها يمكنها ان توجد شبهها في لذة الادنى،
كما ان قوى الكواكب غير القابلة للفساد توجد صوراً قابلة
لله في هذه الاشياء الممثلة، واما لقوة القابلة للفساد فيجتمع
عليها ان تعطي صورة غير دالة للفساد.

وكل معرفة هي في الحقيقة مشابهة العادف للمعروف مع فرق ان
المشابهة التي في معرفة الانسان انما تحصل فيها بفعل الاشياء
المحسوسة في قوى الانسان العرفية ومن المشبهة في معرفة الله
فمعكس ذلك، لانها تحصل عن فعل صورة عقل الله في الاشياء
المعروفة وذلك صورة لشيء المحسوس لكونها مشخصة بحدتها
ليس يمكن ان توجد شبه حركتها ابدى بجمعه غير مادي لثمة
بل حل ما يمكن ان يتوصل الى القوى التي تستخدم لالات
المادية. واما انفس ذلك الشئ بالعقل من حيث انه يعبر عن
جميع له حتى المادة وشئ نظري فذلك يتم به بقوة العقل الفعال.
وهكذا يتبين على شبه حركتها لصورة المحسوسة ان تلامس عقل
الانسان. واما شبه صورة عقل الله لانها تتصل بجميع الاشياء
حتى لحائتها التي تدور في عينته فهي تسع حتى حركتها للصورة
المحسوسة والمادية.

وذلك عمل الله يهوى على معرفة الحركات، واما عقل الانسان فلا
ويشأ لانه ان كان الله لا يعرف الحركات التي يعرف.

حيث هو كذا بل ذلك الشئ مستمد له من الحركات بقوة العقل الفعال.
ولذا قلنا ان الاعتراض لا يسمي وجميع هذا دقيق وحيل فاحفظه.

السبب منهم أيضاً رَم عن ذلك هذا الحق الذي انزَم به اريسطو
ابيدكلس (في لثا في النفس) وهو ان الله يكون جسد
في عاية من الجلالة

١٠٠ ويؤيد هذه الحقيقة التي حُب على انهما كلام كتاب
المقدس ، فانه يقال في عدد ١٣ و ٤ عبر وما من حادثة مستقرة
امده من كل شيء ، غار مكشوف ، ص لعيبه . وقيل في
عدد ١٦ و ١٦ ان سراج لا يقل ستوارى عن ارب العل
احداً من على يد كرفي .

١١ انصاً يصرح بما قلده كرفي - لا اعتراض على هذه حقيقة (١)
لا يستقيم استنحه لان الذي يعمد عقل الله به وان لم
يكن مادياً فيه مع ذلك شيء مادة والصورة على انه ابدأ
الاول الموحد لكلايهي .

(١) قوله " لا شيء " لا يرد عليه لا من الاول مدكو عدد ١٣
المقدس - بقوة الامادية يتبع عنها ان يعرف حاشي مدري لان معرفة
انما تحصل تشبه اعمى ومعلوم " قل انفس و غير من قول سكر
معه واجب على البرهان ان مدري يعرف من به من ان يمكن مادياً
وتما هو شيء مادة وصورة على به ابدأ لاول الموحد لكتليها (١١)
ويجب ان يعرف قوة " شيء مادة والصورة " بيد به الشيء المثل للشيء
الذي تقتضيه معرفة وكفهي ها ، لا شيء من شيء لشيء ابدى بدل من
مشاركته في الطبيعة وهذا صا دقيق .

الفصل السادس والستون

في ان الله يعرف الالاموجودات (١)

(حاشية حر - ١٩٦١ ص ١٩)

١

والتي يجب ان يكون الله لا تقوته معرفة الالاموجودات
ايضا . لقد انصح كما سبق في (ف ١٦١) ان نسمي علم الله الى
الاشياء التي عمت ونسبه من شأنه ان يهتم الى علمه نسبة
وحدة ، وحده من شأنه ان يعلم ما يطر الى علمها هي ان ما
شأنه ان يعلم قد يمكن ان يوجد من دون ان يحصل ما العلم
به . فمما سوف في كلامه على مقولات (فصل في التصانيف)
قد ذكر على هذا مثلا تزييع الدائرة . وهذا لقول لا يعكس
(اي لا يعكس المسألة) . وذا نسبة علم الله الى ما سواه من

(١) الالاموجود اي ما ليس موجود . وليس على ما كان . لانه . لا
يكون موجود لان كنهه قد وجد وهو الذي يمتد عنه بقوله " كان " .
واما ان لا يكون موجود لان ولا احد في دمي وكنهه موجود في
المتن . وعرفه بطور يقينه مستعمل هو . كان في ذاته . تعجب خصوصه
على وجود في اثره . لان . وانما . لا يكون موجود في حال وم
يوجد في الماضي وليس خصوصه على الموجود في الماضي . لان متعينه في علمه .
لان يست متعدد وحدة على كونه يمتد من : هو فاق رتبة عي يدي
يوجد في قدرة علمه اني هي على حسب من علمه لاعتاد ان يمتد لا يوجد
وهو هو يمكن . و . دعه هو كنهه و حقيقه احصاه حر - ١٩٦١ ص ١٩

الاشياء هذه كلها وهي علم الله يجوز ان يوجد والاشياء
معدومة (١)

٢ ان حل معرفة سقيل الله بالاعبر كحال معرفة
الصانع بمصنوعاته (٢) وذلك لان عقل الله هو علمها بعلمه .
والصانع بمعرفة صناعته يعرف ايضاً . . . يمكن قد صمعه بعد
فان صور الصناعة تفيض عن علم الصانع على اداة الخرجة
لصنع المصنوعات . وعليه فلم يكن مانع من ان يكون في علم
الصانع صور الخرج الى الوجود ، فكذلك ايضاً ليس مانع من
ان الله يكون له معرفة بالاموحدوت .

٣ ايضاً لان الله يعرف الاعبر بداته من حيث امر الله

(١) علم الله السعيات هو ان العلوم متعمدة على علمه بعداً بالصانع
لانه علمه ، د ان علمه مستمد من الاشياء كما تقدم . وبحلوه علم الله
فيه متقدم على كل معلوم لان الله علمه كل شيء بعلمه ومن المقرر انه
اد رفع لتقدمه ربيع متأخر ، ولا محسوس اي اذا ربيع متأخر ليس
يدعاه ربيع متقدم ، وقد سعى لتقدمه مع روال المتأخر الا اذا كان
لتأخره ملازم لتقدمه بصانع . ومن ثم قد يوجد المعلوم ولا يوجد علمنا
به وهذا واضح . ولما علم الله فانه قد يوجد حال كونه المعلوم غير موجود .
قد يمكن ان يعلم الله بالاموحدوت

(٢) يجب ان يعلم ههنا ان معرفة الله بالاعبر ومعرفة الصانع بالمصنوعات
تشتركان من وجه وتختلفان من وجه . اما وجه اشتراكهما فلا من
المعرفتين علمه للمعروف واما وجه اختلافهما فلان معرفة الصانع تعرض سق
وجود المادة التي تفعل فيها ان توجد فيها الصورة فقط ، واما معرفة الله
فيها علمه للمادة والصورة معا

لشيء لكل ما يصدر عنه كما ساف بيده في ٥٥. ولكن لما كانت ذات الله لا متناهية الكمال وكل شيء غيره محدود الوجود والكمال كان من المستحيل ان يكون جميع الاشياء مساوية لكمال ذاته الالهية (١). فاذا قدرته على تشبيه ذاته بسبع اشياء اكثر كثير من الاشياء الموحودة. ويتضح من ثم ان الله لا كان يعرف قوة ذاته وكمها معرفته ينشئ بارها ليس فقط الاشياء الموحودة بل الاشياء الموحودة بحد.

و٥٦ ايضا ان عقده بنفس الفعل الذي يعرف به ان شيئا ما هو بمكانه ان يخص على معرفة لاشياء التي لم تكن عند موحودة بالفعل (٢) فانه بمكانه ان يدرك ماهية الاسد والفرس

(١) وحدث ان كل شيء دون الله هو موجود وكمال ومحدودا. فمستحيل ان يحصل من كليات محدودة متناهية كمال غير متناه ووجود غير متناه. كما مستحيل ان يحصل عن كليات محدودة متناهية كمية غير متناهية ويتضح ان ضرورة ان ذات الله غير متناهية في كماله والتي له القدرة لا يوجد على شئهم واما شئ غير متناهية يستحيل على موحودات لا تدرك في الكمال و٥٥. يستأخذه انما وهو لا كان يعرف قدرته ذاته و٥٥ يعرف الاله وحوادث نتيجة ضرورية واطمة

(٢) ولكن يرد على هذا شك وهو ان معرفة اشياء هل هو تتقدم على معرفة الشئ. هو هذا يس من معرفة الشئ (١) هو بمكانه ان يعرف ما لم يعد موحودا وخوب منه ان معرفة اشياء (هل هو) تتقدم معرفة الشئ (ما هو) بهذا صادق على معرفة مكتسبة اي التي يحصل بالاكساب لا على عدها. ومن يصدق ذات الله على معرفة انه التي هي علة كل موحود كما لا يصدق على معرفة اصح مصروعه ذات الله

في حال كون هذين الحيوانين معدومين وعقل الله يعرف معرفة من يعرف ان شيئاً ما هو فتدول معرفته لا الحدود فقط بل القسماً ايضاً كما تبين في ف ٥٩ . ودأً يمكنه ان يعرف ايضاً الاشياء الاموحودة .

وهـ ايضاً ان معلولاً ما يمكن سبق معرفته في علته كما ان الفلكي اذا نزع باعتبارها نظم الحركات السماوية يمكنه ان يعرف الكسوف المستقبل

ومعرفة الله بالاشياء معرفة بالعلّة لانه عندما يعرف ذاته التي هي علّة الجميع يعرف الاغيار بها معلولاته كما سبق ثباته في ف ٤٩ .

فأدأ ما من مانع يمنع من ان يعرف ايضاً ما يمكن موجوداً بعد .

وآ ايضاً ان تعقل الله لا تعاقب فيه كما ان وجوده ليس متناقضاً وانما كله موجوداً دائماً لبقاء وجوده معنى لارلية (١)

متقدمه على معارفها . ودأ حيث يمكن المعرفة علّة للشيء لا يصح ان يقال ان معرفة الشيء "من هو" تتقدم على معرفة الشيء "ما هو" لان العلّة معطية للشيء وجوده ، لوجوده انما يدل على "هل هو" لا "ما هو" بالضرورة من معرفة العلّة له انه "ما هو"

(١) الارلية هنا تعني البرمديّة وقد عرف بروس برمديّة (١) في كثره الشعرية "ان هو" هي "انك حياة الغير امتثالية كاله معاً املاكاً كالملاك قال "املاك احبة" لان ما هو برمدي حقيقه ليس "وجوداً" فقط بل هو حي بدو "وحية" تصق زجر "على النفس عزف لوجود وامتداد

أما الزمان وثم استمراره بتعاقب المتقدم المتأخر . وعيه فتكون
نسبة الارلية الى كل مدة دوام زمان كسنة الغير المتعدي .

الدوام يظهر انه يتم حسب العمل أكثر من غيره بحسب الوجود ، وهذا
كان لزم . ايضاً عدد الحركات (خلاصة حر . ١ م ١٧ ف .
وقال « الغير متناهية » - إشارة الى ان سرمدية لا مدة هـ ولا
نهاية ، اي لا اول ود آخر لان كليهما نهاية . وقال « كله مآ »
مريضة بلعد « السكل » لا مآه آخر . بل مجرد العكس بحيث لا
ينقصه شيء . فلا ينصر شيئاً . وقال « ثلاث » لا لان سرمدية تقلل
لان السرمدية ضرب من دوام ولدوم لا ينقص . بل « د » ان السرمدية
لا تغفل التعدي ولا الأول وهـ تثبتان بحر ثبات وصدايقه فكان السرمدية
انتهى بتثبت . وهـ هـد العرف تتعدى ان السرمدية حتم من سرمد
حواريين بل الذي في السرمدية لا ردة هـ ولا نهاية وان السرمدية
بعضها لا تعاقب فيها ككونها كلها موجودة مآ دمة وحدة

ولكنهم نعيم ما ينبغي ان يحس ان سرمدية والزمان يشتركان من
وحدة ويختلفان من وجوده . اما اشتراكها فلان كليهما زود بحسب المقدار لان
كليهما وهذا دوام شيء ، ولكن هـد لا يشتركان لا يحصيه من حتم واحد
وذلك بوجود الاختلاف لآليه وهـ اختلافه أولاً لان تمام مقدار شيء .
متعاقب والمتعدي . وهو حركة وهـ السرمدية فهي مقدار الوجود الغير
المتعدي . والغير قبل التعدي بل بوجوده كاه مآ وهذا الوجود هو الوجود
الالهي .

وثانيه مآه عن اختلاف مدكور حركات آخر وهو ان الحركة التي
تقدر بالزمان مفعلة اي حر - متعاقبة د ازال حر . مآه حر ود
وحد حر . فينتظر آخر وعيه كان لا بد من ان الزمان ينقسم هو نفسه
الى حر - مآهيه ومتعاقبة . وتحلله السرمدية مآه . كانت مقدار غير

عن المتصل وهو مع ذلك حاصر الوجود مع كل حركه من اجزاء
المتصل او مع كل نقطة هي في متصل الممتد والمشد اليه .
وذلك لان الزمان لا كان لا يتحدور حركه كان ان الارلية التي
هي معزل عن كل حركه السه ليست بشي من زمان . ثم لما
كان وجود لاري لا يزول كانت الارلية محصورة (اي حاصرة
الوجود) لكل زمان ولكل آن من آتات الزمان . وما
في الدائرة ما يمثل دمت نحواً من السهيل . من نقطة ما منار
اليها في الدائرة وان كانت غير متحدة فليسه مقارنة الوجود في
الوضع لكل نقطه غيرها ، لان الترتيب الوصفي هو الذي يجعل
لدائرة دائرة . وما مركز الدائرة الذي هو خارج عن محيطها
وهو يقابل كل نقطه معينة من نقطه الدائرة على خط الاستقامة .
هذا كل ما يوجد في كل حركه من اجزاء الزمان ، وان كان القياس
الى اجزاء الآخر من الزمان ماضياً او مستقبلاً . وهو موجود مع
الارلي كأنه حاصر له ، ولا رلي لا يمكن نشي ان يكون حاصر
الوجود منه إلا مع كله لا تنفاه التماثل فيه . فداً كل ما يحدث
على مرور الزمان كله فإن عقل الله يعرفه في كل ازايته معرفة
المشاهدة كأنه حاصر له مع انه ليس كل ما يحدث في حركه من
الزمان يكون دائماً الوجود .

فبقي ادأ ان الاشياء التي ناعتد مرور الزمان ليست كائنة
بحداء هي منكشعة له تعالى ومعرفة عنه .

وإذا قد نيل بهذه الأدلة ان الله له معرفة بالاموجودات .
 الا ان الاموجودات ليست نسبة جميع الى غير الله واحدة ، وان
 ما هو منها غير كائن وان يكون ولا يكن ، والله يعرف كائنها
 ممكنه لقدرته ، ومن ثم انه لا يعرف كائنها كشيء وموجوده في
 ذاتها بخلاف من الوجود ، بل يعرفها من حيث انها موجوده في
 قدرته الالهية فقط . وسمى البعض هذا الضرب من المعرفة
 معرفة بالادراك البسيط .

واما الاموجودات الكائنة والتي كبرت او التي ستكون
 بانصر اليه والله يعرفها من حيث هي في قدرته وفي علمها الخاصة
 بها وفي ذاتها ، ويسمى هذا الضرب من المعرفة معرفة بالرؤية
 المشهدة . لان الاشياء التي ليست بعد كائنة عندنا لا يرى الله
 وجودها الذي لها في علمه فقط بل وجودها الذي لها في ذاتها
 ايضاً من حيث ان ازليته ابدى نفعها حاضرة لكل زمان .
 ثم ان الله مع ذلك يعرف بدانها وجود كل شيء ، لان دانه قلة
 لان غنىها باشياء كثيرة غير كائنة ولا تكن ولن تكون
 وايضاً ان دانه انما هي شبه مثالي موه كل علة تكون
 بها العلولات سابقة لوجودها في علمه .

ثم ايضاً ان لوجود الذي هو لكل شيء في دانه انما هو
 مستمد من ذاته تعالى استمداده عن مثله .

فيستح ان الله ان يعرف الاموجودات من حيث له ضرب

من وجوده في قومه تعالى وام في علمه وام في ذواته .
 وليس في هذه شي . يافص حقيقة امر (١)
 و٦ كل . قدّم بيانه توبه شهادة الك ب امقدس د
 فيل عدد ٢٩ و ٢٣ لان سيج هو ع . سكن شي . قن
 ب خلق فكذلك بعد ان اقضى وقيل في عدد ٥ و ١
 وقيل ان اصولك في حص عروت .

٣

فبتح تم قدمه بمرور انه من صطوره الامر الى اعون
 بما قاله البعض وهو ان الله يعرف حرثات سوع كالي لانه يعرفها
 في عدلها الكنية كما يعرف ملكي هذ كسوف لا من حيث
 به هذ الكسوف امسار اليه سبل من حيث انه يتحدث عن
 المقدسة و حلولة د قد يب و ١٥ . معرفة الله تنادي الى
 الحرثات من حيث هذه هي في ذات .

الفصل السابع والستون

في ان الله يعرف حرثات الحرث استعفة (١)

مقدمة ١ - ١٢ - ١٣ - ١٤

وإذا قرررد قريباً يجمع نحواً من الموضح ان عبد الله

١ . ذكره في هذه ١٤ . د على د ٢ . د في د ١٣

٢١ . د عدد حادثة ١ . د بعد عن د بعد ممكث ١ . د سوع

٢٢ . د وهو . د س صوري حكمه ومني ومن حكمه .

فقد صلت معرفة . وأما في حال وجوده فيستحيل أن لا يكون موجوداً في الزمان الذي هو موجود فيه (١) ولكنه قد يمكن أن لا يكون موجوداً في الاستقبال ولكن هذا لا يتعلق بالممكن من حيث هو موجود بل من حيث هو مستقبل لوجود (٢) وهذا حال الذي يرى رجلاً يركض فقل أنه يركض فقله هذا وإن كان من الممكن أن يركض شيئاً من يقين الحس

(١) لا . كل موجود فهو إما دام موجوداً، ضروري الوجود، وهذا القول صادق بمعنى الطبع اعني أن ما هو موجود يتبع عليه . دام موجوداً . لا يكون موجوداً بحيث يستحيل عليه وهو موجود . ينقلب غير موجود وبقية حاله لو قلت . هو موجود فهو غير موجود في . هو موجود فيه فثبت فيه تناقض . وقتل به صادق بمعنى جميع لأن متاع عدم وجوده حال . هو موجود بالواقع يصدق الذي هو صحيح لأن الممكن وإن وجد فهو في حد ذاته ممكن . لا يمكن، فيحصل من ثم . الممكن الحدوث على الوجود، كونه داه موجوداً لا يمكن في حال . هو موجود . لا يكون موجود، فهو ضروري لوجود وعليه نسخ . تقسم عليه المعرفة بقبية ضرورة وقوعها على ما هو ضروري من وجه الذي يقع عليه معرفة ولهذا قال الماتن أن الممكن لا يتأني بقبية المعرفة إلا من جهة كونه مستعمل خصوصاً لأن المستقبل غير متحقق الوجود فالمعرفة به تحمل الصدق والكذب .

(٢) معنى هذه العبارة . ممكن الوجود، وإن لم يكن ممكن . لا يكون في الزمان الذي هو موجود فيه وفي حاله هو موجود، كما رأيت في الحاشية المتقدمة، فهو مع ذلك باعتبار مكانه يصدق امتداداً غير ممكن فيمكنه أن لا يكون بعد الزمان الذي هو موجود فيه أي عند مثلاً وهذا الامكان خاص لا بالزمان الذي هو موجود فيه بل بالمستقبل

وصدقته. فإذا كل معرفة وقعت على الممكن حين كونه موجود
فقد تكون ضرورة يقينية ورؤية مفصلة لله تقع عند الأزل
على كل حدث من حوادث بني نوحى متى مر الزمان كأنه
حاصر ما كان في فصل الزمن وهي إذ أنه لا مانع من
أن يكون لله عند الأزل معرفة بجميعات مرهقة عن كل ضلال.
وأن الممكن وضروري حتمين من جهة وجود كل
مهما في علة (١١). والامكان هو في علة بحيث وجوده ولا

١١ قد انبهر لا غلو من الاشكال الكيفية فيه من الموضوعات
تتم من ضرورة ضرورة كان في الممكن من جهة من جهة
شيء. وطبيعة القوة ضرورة ومن جهة به ضرورة. وقد يكون
ضرورة ضرورة في من جهة ضرورة. من جهة ضرورة من
علة. ولا بد من ضرورة ضرورة في كل حال من جهة
لا بد من قول ولا يمكن. لا يكون. وقد يكون ضرورة في
جهة ضرورة من جهة ضرورة. ضرورة. لا بد من جهة
من جهة ضرورة. ولا يكون. ضرورة. ضرورة. ضرورة. ضرورة
كان لا بد من جهة ضرورة. ضرورة. لا بد من جهة
الاحتمال. و. ضرورة. من جهة به ضرورة. ضرورة. ضرورة.
ضرورة ضرورة من جهة ضرورة. ضرورة. ضرورة. ضرورة. ضرورة
من جهة ضرورة. لا بد من جهة ضرورة. ضرورة. ضرورة. ضرورة
معلوم. يمكن في ضرورة. ضرورة. ضرورة. ضرورة. ضرورة
من جهة ضرورة. ضرورة. ضرورة. ضرورة. ضرورة. ضرورة
ضرورة من جهة وجود كل وجوده. في علة. و. ضرورة. ضرورة
يمكن. ضرورة. لا بد من جهة وجوده في علة. ضرورة. ضرورة. ضرورة

وجوده عما يمكن . وما الفرضي فليس يمكن ان لا يوجد
من عنده . وما اذا اعتبرنا كل واحد منهما من حيث هو في
ذاته فلا يختلف الواحد منهما عن الآخر من حيث الوجود الذي
هو معنى الحق . لان الممكن يعتبر به موجود في ذاته ليس
فيه معنى الوجود والوجود في الوجود فقط وان كان امممكن
حور ان لا يكون في ممكن .

وعلى الله به في هذا . لان الاشياء لا من حيث الوجود
لدي في عدم . فلهذا من من حيث وجوده في ذاته
يشأ كما سبق في فصل مقده .

ودا من من مع يجمع من يمكن به دره .
معرفة اربعة .

وجوده وحسن به في ذاته . لان لا يمكن من السوي
في هذه قول . وانما كل واحد منهما من حيث هو وجود
في ذاته . فلهذا من من حيث وجوده ليس من عنه حتى " وذا
لان يمكن ان يكون في ذاته . وفي هذه مني حصر على وجوده
شئت به . لان لا يمكن ان يكون في ذاته . وجوده في
ذاته . من لا وجود ولا يمكن . لا يوجد فكذلك معان يمكن .
اعتد من هذه خمسة . وجوده وفي حال وجوده لا يمكن . لا
يكون الوجود . ووجوده . لا يمكن . لا يكون في مستقر
من كما رت في الفصل . من . يمكن وانما في لا
تتم من هذه خمسة . وجوده . لا يمكن . لا يمكن
في ذاته . به معنى وجوده . وجوده . معنى وجوده . وهو
حاصل فاعلمه

و ٣٠ ايضاً كما ان العلة الضرورية يصدر عنها معلولها بلا محالة ، فكذلك لعلة لمكة التامة ، ان لم يجمعها مانع ، يصدر عنها معلولها بلا محالة (١) ولما كان الله يعرف كل شيء ، كما تبين في ف ٥٠ كان انه يعرف لا علة الممكنات فقط بل ايضاً الموانع التي تحول دون فعلها . وهذا يعرف معرفة ليقين ان الممكنات هل تكون ام لا تكون .

و ٣١ ايضاً ليس يتفق ان يكون المعلوم اكمل من علته ولكنه يتفق ان يكون نقصه . ومن ثم قلنا كانت المعرفة فينا تنسب عن الاشياء ، قد يحدث ان لا تعرف لضرورات معرفة بالضرورة بل معرفة احتمالاً وطردها . وكم ان لاشياء هي عندنا علة لمعرفة ، فكذلك معرفة الله هي علة الاشياء المروفة فاداً لا مانع من ان الاشياء التي ناله بمعرفة ضرورية تكون هي حادثه وممكنة .

و ٣٢ ايضاً (٢) ان المعلوم الذي علقه ممكنة لا يمكن ان يكون

(١) هذا صادق في معلولات الطل الطبيعية لا في المعلولات الصادرة عن الارادة الحرة اذ ان هذه لا تعرف معرفة يقينية لا عند معرفة الارادة حال كونها منبجزة للعمل .

(٢) في هذا الدعان ود على الاعتراف ان الله يعرف به هي علة الاشياء وهي اي المعرفة ضرورية ولعلنا لضرورة لا يصدر من معلول ممكن فقال يلزم هذا الاعتراف ان لو كانت معرفة به هي اسلة العبرة بالمعلولات ، وسكن الله بعيداً واسع البعيدة وان كانت ضرورية ومطلوب يكون ممكن ان كانت علة العبرة ممكنة . وهذا على ذلك ما ذكرنا اننا . وسبب

ضرورياً ولا عرض ان يوجد المعاول وانها مرفوعة . ولكن
 للمعاول الاحير عنة قرينة وعدة بعيدة فداً ان كان
 القريظة ممكنة فلا بد من ان يكون المعاول ممكن . وان كان
 العلة البعيدة ضرورية كما ان كانت . وان كانت حركة شمس
 ضرورية فلا يشترط بالضرورة الاعتراض لعن الواسطة ممكنة
 دون إثباته . ومعرفة الله وان كان . بل ان كان لا يشترط
 الا انها علة بعيدة فاداً كون لا يشترط معرفة ممكنة لا في
 ضرورية معرفته تعالى . وان كان . بل ان كان
 لواسطة ممكنة .

دلت على انه قد بين في كتابه في حجة البحث ان الله قد
 لا كان لا بد لان المعاول قد بين ان الله قد بين ان الله قد بين
 نفس احد عشر بعد ان في . وان كان . بل ان كان
 سواء كانت لا بد من ان الله قد بين ان الله قد بين ان الله قد بين
 بانه ان كانت الواحدة منهم ضرورية . وان كان . بل ان كان
 بد منه للوجود بولك بعضا في . وان كان . بل ان كان
 ان كانت من الممكنات . وان كان . بل ان كان
 كذا من الضروريات .

(١) ممكنة لا تامة . بل ان كانت ضرورية . وان كانت
 هي علة الاشياء . وان كانت ضرورية . وان كانت
 ان يكون ما يجب . وان كانت ضرورية . وان كانت
 ان لا تكون كذا . وان كانت ضرورية . وان كانت
 انفس المعاول وهي . وان كانت ضرورية . وان كانت
 بعون . حركة لا تامة هي علة ضرورية . وان كانت

وإن أيضاً أن معرفة الله بالاشياء لا تكون حقة وكاملة إن كانت تلك الاشياء لا تحدث عن اوحه الذي عرف الله انها تحدث عليه . ولكن لما كان الله عرفه كان اوجوده لذي هو مبدؤه كل عرود لكن معلول لا كما في ذاته فقط بل كما هو بالنسبة الى كل علة من علة . وبعد ممكث الى علة لفرة انه هي ان تصادر عزم صدور على سبيل حدوث و لا مكان . وذا الله يعرف ان بعض الاشياء تحدث وان حدوثه يكون بطريق الامكان وعلى هذا فليست معرفة الله بالاشياء حقة بل عن الاشياء امكانياتها
(دية لا يربط - متقدمة)

فيسبين انهم قد ورد كيف يدفع الاحتراض الباقي عن

هذه الضرورة ليست في معرفة بل بالاشياء في معرفة الله بالاشياء
معرفة ليست حقة بل تحدث لا كما في ذاته وحده معرفة
ولا يمكن ان لا توجد . وذا الله يعرفه هو حجة ضرورة لا
بالاحتياج كما علة بعض الله لا كما في ذاته هي ضرورة
الفرص وعدم حجة . ضرورة بل في ذاته هي ضرورة
في معرفة الله . هذه المعنى يكون ومعنى يستحيل ان
ينبع من . يكون . وذا ضرورة عدم حجة هي ان يعرف الله بعض
الاشياء أنه يوجد . فيستحيل حجة . وذا معرفة . ولا ينبع من ذلك
ان المعلول ، لانه لا يمكن ان لا يكون . لا على وضع هذه الفرص بل بالضرورة
ولا يمكن ان الضرورة الفرصة لا قبل علة لا مكان . يكون معرفة
حاشاً ولا شيء ممكن وحدوث بالاشياء ولكن كونه حاشاً لا بالضرورة
يكون ضرور . عدم فرص حاشاً لانه من الضرورة . حاشاً بل حاشاً
ما دام حاشاً

ان مثل هذا التغير ضروري الحدوث في كل معرفة.

اد قين ان معرفة الاشياء هي قلة للتعلم ود كل معرفة
 مؤهله لاشياء هي قلة للتعلم وهذا هو السبب في تقدمه ليس رثبت
 ذلك معرفة لا معرفة به مقدمة على سمكت لاه علمه وصغير الطول
 لا لا يوجب علم في سنة ولا بعد لا يوجب معروف عندنا بعد في
 معرفتنا لا متحركة في المعروف كونه عليه وذا لست كل معرفة
 وقته على ممكن مسبق حدث لا يكون كبر جهلا ويجب على
 زهر لاه في مسبق حدث لا يمكن ان يدعى يعرفه به هو ضروري
 ولكن لا ضرورة بصفه من صفه في رتبة اي عرفت ما شئت السابقة
 وبكيفية قد يرد على التمس الاول من حول القدس انه قال ان تعلم
 اشهر وان كان لا يوجب معرفة به في مقدم لا اسره يوجه في ما
 اذا كان لا يد من وجود المساواة بين مقدمه وامر به لا لا بد عند من
 به د بعد الواحد فيتمتع الاخر حقيقة بالضرورة لاسه اذا رفع من
 كذا متساويين حر. يقول ما بينها من التساوي ما رفع من الحكم الذي
 بقدر ما رفع من الاول وحق يكسب ان يكون بين معرفة به واشياء
 المعروف مساواة عظم صدق المعرفة او حقيقة صدق معرفة قلة بالضرورة
 اي المطابقة بين العقل والمعروف ود اد حتى شيء. المعروف تغير ولا بد
 من ان يحصل في المعرفة تغيير معرفة جديدة للشيء او د بقيت المعرفة
 الاولى على حد فتكون كاذبة وغير مبنية

وحيث ان هذا الاعتراض وان كان لا يجوز من صدق، فكذلك ان
 علم لا يمكن ان يكون فيه الشيء على حدة من احدها، سنة في معرفة
 شيء. وبسبب اي معرفة به شيء. حر كان ذلك مقتضا عن الاشكال
 فان سنة زمان في معرفتنا هي لست في شيء. موجود في الزمان وهذا كل
 انشأ اذا عرفنا حالة شيء. معن كحلوس معروف مثلا به حقيقة
 كحلوس المعروف ومعرفتنا مقدرة به حاصر به في معرفة بحيث

٢٠ ايضاً ذاقيل " لله عرف و يعرف هذا الشيء المستقل
الاعمى " فيؤخذ بين معرفة الله و الشيء المعروف حداً واسط هو

ان عتقت ان معرفتي حاس في حال فتيها حلوس سفر
حاصر في الزمان احصر بي بصور معرفتي فيه كان سفا
الذي عتقد جلوسه في حال هو في واقع حاس في حصلت مدارة
بين معرفتي والشيء وكانت معرفتي صادقة عتقت في جلوسه
قبل حاوئه ولم يحدث بعد و اعتقدت اني به في حاوئه حصل عدو ولا
يحصل عدو فانس مدارة بين معرفتي وهي حاسة لاوي تكون معرفتي
حاصل ولي حاسة شابة يتوقف صدق معرفتي حصول حواس في عتد
حصل صدقت والا كذبت وهذا كانت معرفة مستقل فانه يصدق وانكذب
لتوقفه على تحقق المعروف و عدمه و معروف مستقل لممكن قد يتحقق
وقد لا يتحقق وحصل قد تكون امارة بين معرفتي و زمان معروف
وقد لا تكون وعنه فيكون السر في صدق معرفتي الشيء هو
مدارة بين معرفتي و زمان معروف خاصاً و حاصر او مستقلاً

قد فهمت هذا فقد اتضح ان الفرق بين صدق معرفتي و صدق معرفة الله
لان معرفة الله في معرفة الله هي حاسة في شيء غير متغير هو فوق كل
من ولا حصر له غير من حصر حاسة لا يحس ذاته ولا تحس
صوره بحيث لا يمكن ان يتصور في حقه تعالى حاصر و خاص او مستقل
فتكون معرفة الزمان في معرفة الله مستقلة في ما لا بعد لا لالائية
وربته التي لا تعاقب و لا تغير فتكون مستقلة في جميع الازمنة سواء
والموجودات جميعاً و غير متغير في من النعير والتعاقب فهي في جميع معانيها
و تعاقب و في جميع حصر الزمان التي تحتص بها حاصرة حصة تعالى على
الامر وعليه فيستحسن ان لا تكون بين معرفة الله و حصره مدارة بل
مساواة مطلوبة صدق معرفة الله مستقلة بكونه حاصرة و قدرة حاصرة
وطوره مستقلة حتى يصح ان يكون مدارة بين معرفته و لاشبه حاشية

ان اريد به شيء ومعنى الاتصال فهي كادبة . وعلى هذا
لحقو جميع ما يشابهها من الالهيون التي يُدلي بها الذين يسعون
عن الله معرفة امكانيات احدثت يقع فيها الخط المعروف بلفظ
الاجتماع والاتصال (١).

٣

ثبت قضية من مصوص الكتاب

واما كون الله يعرف استقلالات احدثت في الكتب مقدس

كل ما يقبل هذا القول باحد معنى لاجتماع . و . قوة . ان يد بها
الشيء . اي معنى الاتصال . معناه . هذا القول . من يرى حاشاً هو
بالضرورة حاشاً . ب . مصوت في في من هو حاش فتكون معنى الاتصال
عني ان هذا الذي يرى حاشاً كغيره مثلاً قد يصدق عليه . ب يكون
حاشاً بالضرورة وان يكون حاشاً لا بالضرورة وهذا هو الاتصال .

(١) لكي يفهم . تقدمه . ان تذكر ما علمته في نصي من علم
الاجتماع والاتصال وقد وردت في هذا ما علمه ارسطو قال غلط
الاتصال محتمل في الاستنتاج مما هو صحيح منفصلاً صحته محتملاً . مثلاً
يمكن للعالم ان يشي ولما انكاتب . ب يكتب . ب يكتب . ب يكتب
الحال . ب ويكتب الكتاب . ب . فانه يصدق معنى الاتصال عني يمكن
للعالم . ب يشي ولكن لا يبقى حاشاً . ب . فانه من صحة . هو صحيح
منفصلاً صحته محتملاً . وكذا في قول . ب . هو لا متخرج في العلوم وقد
قد تعلمها وسبقه متخرج في العلوم قد هو لا ينطبق . انظر في بقا
الآن الذي هو . ب . التخرج وحده في نتيجة للمعنى

و . غلط لاجتماع هو الاستنتاج من صحة ما هو صحيح محتملاً صحته
منفصلاً كقولك ثلاثة اعداد فرد . وثلاثة عدد زوج . واثلاثة . وثلاثة خمسة .
هذا الخمسة زوج وعدد ما

يشهد بصدقه اذ قيل في عدد ٨ ف ٨ من سهر الحكمة . ونعبر
اي لحكمة (آيات والمعجب قبل ان تكون وحداث
الافاق والازمنة. وفي عدد ٢٤ ف ٣٩ لان سيرج لاشي . عمى
عن عبيه يطر من دهر الى دهر . وقيل في عدد ٥ ف ٤٨ من
اشعا : احترت من دك وف ومن قبل ان يحدث اسمك

الفصل الثامن والستون

في ان الله يعرف حركات الارادة

(خلاصة جزء ١ ص ٥٧ ف ١٤)

ونحب عينا احيراً ان سين ان الله يعرف افكار لقول
ومشيدات القلوب في قدرنها وعلتها لانه المبدأ لكلي للوجود
وذلك :

١ لان كل ما هو موجود يضرب من الوجود بآ كان والله
يعرفه من حيث به يعرف ذاته كما انصح سابقاً ف ٤٩ . والموجود
منه موجود في النفس ومنه موجود في الاشياء التي هي في خارج
النفس . والله اذا يعرف فصول مثل هذا الموجود جميعهم وجميع
ما يطوي تحتها . والموجود الذي في نفس الله هو الموجود الذي
في الارادة وفي العقل . فبقى اذا ان الله يعرف ما في العقل
والارادة (١) .

(١) اعلم ان سب حروف " لا في قوله " في العقل والارادة
لا يدل فقط على نفس فعل العقل ولا من حيث هي عراض بل يدل

و٢٠ ايضاً ن الله معرفته ذاته افا يعرف الاشياء على نحو ما
نعرف لا تارى امثولات معرفة علم (ف ٤٩) فاذا الله بمعرفة
ذاته يعرف جميع الاشياء التي عند الله ساول عليه .
وعلمته نفس - وهذا نفس العلم والارادة لانه لما كان
كل شيء - يعمل صورته التي منها يكون وجوده شيء - وبحسب
ان ما هو المبدأ والينوع لكل الوجود والذي منه كل صورة
يكون نفسه مبدأ كل فعل اذا كان العلم ايجابية مرجعها
بالاصالة الى العلم الاولي وذا الله يعرف فكر عقل وعواصفه .
وما يأتى لانه كما ن وجوده تعالى هو لوجود الاول
ومن حل هذا فهو عينه كل وجود فكذلك عقله هو العقل
الاول فهو لذلك علة لكل فعل تعقبي . وذا كما ان الله اذا
عرف وجوده بعرف وجود كل شيء فكذلك اذا عقل نعمته
ورده فانه يعرف كل تفكير وكل ردة .

و٢١ ايضاً ن الله يعرف الاشياء نفس فقط كما هي في ذاتها
بل بحسب هي في علمه كما سبق - انه في ف ٦٦ لانه يعرف
نسبة امه الى ثمره . والمصنوعات ان هي في صانع عقله
وارادته كما ان الاشياء طبيعة في علمه بقدرته تملك العلم
فكما ن العلم الطبيعي لما نحن نأثره شبيهة به قدره فعالة

نفس على موضوع في متعلق به ذلك لا نفس وذهني بل على ن نفس
اعلم ولا ردة ثم تسمى بعينها من موضوعها ولا تعرف تلك لا العقل
معرفة لا تسمى معرفة موضوعي في تنوع هي ٣٠

وكذلك الصانع يعطى بقوة عقله مصنوعة بقوة عقله الصورة التي يكون بها شبيه مصنعه وكذلك احد في كل ما يتم بقصد (١) فاذا الله يعرف الافكار والارادات .

وهو ايضا ان معرفة الله باحوهر المتعينة ليست اقل من معرفته او معرفته باحوهر الحسوسات لان احواهر العقلية معروفة فيها اشد لاهل اشد وحوذا بالقلب والصور التي تتصور بها احوهر الحسوسة والاهل التي لها هي معرفة عند الله وعينا ودا لما كان تفكر النفس يتم بتصوره بصورة ما وكانت شهواته مثلاً ما الى شي (٢) ما لتسميت ميل الشهي الطبعي شهوة صهيبة رم ان يكون الله عارفاً بافكار اقلوب وامها .
 و٦٠ ا شاهد على صدق هذا آي الكتاب مقدس اذ يقال في عدد ١٠ مرموز ٧ ث فحص اقلوب والكل في عدد ١١ ف ١٥ من الامثال . الحبيب وامه و به نحوه الرب والاحرى

(١) ان الدليل على الله القائل بقصد بفعله عاقلاً و... هو انه يفعل معلوماً شبيهاً بصورته ومثباته لان هو الدليل على فعله بغيره انه يفعل بحسب تصور عقله تشاكه ارادة . ود لا بد من ان يوجد في مصنعه صورة شبيهة بتصور عقله وقصد رتبته اممي صورة شبيهة لاهل نفس تصوره بل شبيهة بصورة التي تتصوره ، صرنا من اشد بجهنم وحد بالاشهر . وبه كان انه يعرف لانه يحسب هو في عزم عقله وقد يعرف نفس الفعل وفعل الارادة الذي يتفكر بهها . اعمل بقصد في عزم عقله (٢) متى تفكر النفس وشهواتها صورة لان التفكير والشهوة و...

وعلا من استقران في النفس وفعل صورة القوة

قلوب بني البشر وفي عدد ٢٥ و ٣ من انجيل يوحنا لانه يعلم ما في الانسان.

وسلطان الارادة على افعالها بحيث يكون في مكنتها ان تريد وان لا تريد، انما يسمي نفس القوة الى شيء واحد ووقوع القمر عليهم عن علة خارجة على الارادة، ولكنه لا يسمي وقوعه اثر عن علة اعلى للارادة من الوجود والعمل وعلى هذا فالعلة اعلى الاولى التي هي الله تعالى على حاشا بالنظر الى حركات الارادة حتى يمكن الله ان يعرف مثل تلك الحركات معرفة ذاته (١)

(١) هذا القوم رد على الاعتراض وسع التوارد في ف ٦٣ ومعه ان نفس الارادة ان هو في قدرة لارادة، رد لا يعرفه لا مردد ومعنى الرد ان السلطان الذي الارادة على قوة تتعسف معين يعني وقوع القمر على الارادة من علة خارجة، ولا يمكن حاشا على نفسه، ثم يعني تعيينه الى احد الطرفين من خارج، ولا سلطان ان يكون قدرة معقدة وكان حكمه كحكم العدل الضرورية بضرورة لاصلاقي التي لا قدرة لها على احد الطرفين ولكن سلطانها على قوة لا يمكن ان يتعسف معه قبول الارادة انما العلة العليا في العلة الاولى، لان العلة الاولى هي محبة الوجود وحاشا له وسبحه بقوة في عين لا تحرك اصطفاها من تحركها هو على شاكلة عين لآثره، على تحركها غير رفع لاعتبار لارادة، لان لآثر يكون بضرورة على شاكلة القلب وهذا دقيق وحاشا

الفصل التاسع والستون

في ما لا يعرف الا بالاشياء (١)

الاشياء هي التي لا تعرف الا بالاشياء

ثم بعد هذا يجب علينا ان نعلم ان الله يعرف اللامتناهيات وهو

١

١ ان الله يعرفه نفسه انه عنه الاشياء يعرف ما سواه
كما سلف بيانه في ٤٩ . والله يعرف علة اللامتناهيات ان كانت
تلك اللامتناهيات موجودات ، لانه علة كل ما هو موجود فانه
اذا يعرف اللامتناهيات .

٢ ان الله يعرف قدرته كما ان المعرفة كما بينت في
في ٤٧ . وبسبب قدرة تعرف كما معرفة ما يعرف جميع
ما تقوى عليه ، اذ المعرفة في مقدار القوة اي كيتها هو من وجه

(١) في هذا الفصل رد على الامم من رد في ٢٣ وهو ان
الحريات غير متناهية واللامتناهي من حيث هو لا يتناهى كقول كونه
لغيره . والله لا يعرف حريته

ورد المديح بانه دفع ذلك . ولا ان يشك بوجاهة العقل وشهادة
لصواب الله تعالى . فاما يعرف حريته وهو فرست
لامتناهية . وثاني ان بين الشرق بين عقله وعقل الانسان ينظر في
اللامتناهيات . والله تعالى لا يعرف . والله تعالى لا يعرف
من علوم الله تعالى معرفة اللامتناهيات

ما لا تقوى عليه (١) ولكن لما كانت قدرة الله غير متناهية
كما اتضح من ف ٣٠ كان نسوفاً يمتد الى اللامتناهيات .
فاذا الله يعرف اللامتناهيات .

و ٣٠ ايضا ان كانت معرفه الله يمتد تسوفاً الى كل ما هو
موجود ضرباً من الوجود كما اتضح في ف ٥٠، وحسب ان يعرف
لا فقط الموجود بالفعل بل الموجود بالقوة ايضا . ولكن في
الاشياء الطبيعية على ما شبه الفيلسوف ٣ من الطبيعيات موحوداً
لامتناهياً بالقوة، وان لم يكن بالفعل فذاً الله يعرف اللامتناهيات
كما ان الوحدة التي هي مبدأ العدد لو ادركت جميع ما هو
في قوتها لادرك انواع لا عدد اثير متناهيات لان الوحدة
انها هي بالقوة كل عدد (٢) .

(١) قل " من وجه " لان " مقدار القوة " فيه بالاضافة
في كل صورة القوة وسميها " فيه " مثلاً " شئاً كثيراً قبل حادثة
من حيث هو كثيراً " قل كما لا في صورة " في هي حادثة ثم قد دلت
" مقدار القوة " " احد آخر " " من هذا بالوجه لاضيق " وهو مقدار ذلك مقدار
من جهة فعل القوة و" موضوع " اي ما تقوى عليه (حلاصة جزء ١ م ٤٢
ف ١ على الاول)

(٢) وذلك لان د صفت في الواحد واحد صا عدداً (٣) و
في هذا واحداً صار زائداً، وكذا علم في الالهيّة، لاقتصار طبيعة العدد
فصولاً دعيّاً واحد صا " اقول " اوحدة هي " القوة " عدد
وكل نوع من انواع العدد " ان كان الله يعرف كل " في قوة الوحدة
مع " كل ما في قوة المتصل من الالهيّة مات والتجرب " والله يعرف
الالهيّات

وَقَدْ يَضُرُّ أَنْ نَعْرِفَ لِأَعْيَانِهَا مَدَانَهُ (أي دونه)
وَاسْطَ مَشِيئَتِكَ لِأَعْيَانِهَا (أي دونه). وَلَكِنْ مَا كَانَ غَيْرَ مَشَاهِي
الْكَرَامَاتِ كَمَا أَصْبَحَ فِي ٣٢ حَاضِرًا مِنْ شَيْءٍ غَيْرِ مَدَانَةٍ
حَاصِلَةٍ عَلَى كَمَالَاتِ مَدَانَةٍ ١١ دَائِسٍ الْوَاحِدِ مِنْ سِتِّ أَشْيَاءَ
إِمْنَانَةٍ وَلَا أَكْثَرَ مِنْهَا مَعَهَا كَمَا كَثُرَ تَعْيِينُهَا بِسَوِيٍّ كَمَا
أَمْسَالُ. وَعَلَى هَذَا وَهِيَ يَقْبَلُ دُخْلًا صَرِيحًا مِنْ صَوَابِ التَّحْقِيقِ
يُمْكِنُ شَيْءٌ بِشَيْءٍ دُونَهُ تَعَالَى. وَدَلَالَةُ بَعْضِ بَعْضٍ مِنْ
الَّذِي يَعْرِفُ مَدَانَهُ غَيْرَ الْمَشَاهِدِ.

وہ ایضاً ن وجود اللہ ہو نفس تعقلہ کما تبين في ۴۵
فاداً کما ان وجودہ غیر متناه کما تبين في ۴۳ فیکذلك
تعقلہ غیر متناه وکما تكون حال المتناهي بالظر الى متناهي
کذلك حال الامتناهي ۵ نظر الى الامتناهي (۱۰۲)

(۱) لا يولد مني - لانه اني نكحت - فان دسه تكون لا
 ذاهية وهو عود في بعض احوال - من كل كمال من كلاله تشبه شي فيسوي
 كمال آخر ثم آخر يمكن تشبه في الذاهية - وانه من كلاله دس في
 متعة ويب جيل ثلث جميع من محاورات بالاسحابة متعة - وقلنا
 به استجیل وعود شيا - صيغة غير ذاهية بعض ولكن كمال تشبه الحاسة
 غير في الحاسة - وانه حروقة - واهي حاسة

[illegible]

و٧ أيضاً كلما كان العقل شديداً كما واصل في معرفة أمكنة معرفة شيء، وحدان يعرف أشياء كثيرة (١) كما أن كل قوة كلما كانت أشد قوة كانت أشد وحدة. وعقل الله غير متناه في قوة الفعل والكمال كما تبين فيما سبق ٥٤ فإذا عاين أنه يعرف اللامتناهيات بشيء واحد هو ذاته .

و٨ أن عقل الله كامل فالكامل المطلق كما أن ذاته كدثرة ف ٥٥ . فإذا ليس ينقصه كمال معقول والثاني الذي عقبه بالقوة البهية هو كماله المعقول . ويمكن عقبه هو بالقوة أي جميع الصور

دثرة معقول . ما كما يشكل الصور مثلاً من صور الشمس بل يرد كلاً . والخال الموحودات اللاهية كماله فيها فتسمى بعض لاهيات من لاهيات الله لأن وجود جميعها وجود مقبول ومختص في نفس النوع ما . وفيه من لاهيات الله ما لا يمكن أن يكون له من لاهيات الله الذي يعرف المعقول اللاتناهي باللاهية هي تطلق يعرف اللاتناهي باللاهيات المعقول

١ . وذلك لأن معرفة تكون بحسب قوة أو سطة التي تعرف بها على ما قاله القديس توما في ١٠ مسألة ٢ من كتابه في حق، يعني أن المعرفة يتناوب على كثير وقليل بحسب قوة الالهية التي تعرف به . هو العبر مثلاً يرى الألوان لأن لشيء الذي به يرى هو صورة اللون . و . الحيلة فإن مدركها وسع لأن الصورة التي يدرك بها أعين . وكذا العقل مدركه أكثر لأن الصورة التي يدركها كلية ومن شأنه أن يختص به . و ٥٦ متناهية وعليه كانت كل قوة شدة وحدة كما اشتب قوة تفرده . وذلك أنه التي يدركها لاشد . وهي واحدة . هي مثال شيء . متناهية يمكن أن شاء . و ٥٧ . يعرف رده اللاتناهي

المعقولة وهذه الصور غير متناهية (١) فالصور الأعداد والأشكال غير متناهية بقاءً ويبقى إذاً الله يعرف مثل هذه الامتساхийات . ثم إن عفت يعرف الامتساхийات بالقوة اذ هو - معه ان يكثر انواع العدد الى لانهايه فلو كان الله يحل الامتساхийات التي هي لامتناهية ايضاً فافعل لمعه إما ان عقل الانسان يعرف من الاشياء اكثر مما يعرف الله وإما ان عقل الله لا يعرف بالفعل جميع ما شأنه ان يعرفه ، بقوة ، وكلا الامرين محل شك وصح لك مما سلف ف ٥٥ و ٥٦ .

و٩٠ ايضاً ان الامتساхий يعرف عن المعرفة من حيث انه يشرده عن التعداد ، لان احصاء احر ، اللام - هي مر مستحيل في ذاته لتضمنته التناقض . ومعرفة شيء بعد احرانه ، هو شأن العقل الذي يعرف معرفة تدريجية جزءاً بعد جزء ، لا شأن العقل الذي يحيط علماً بجميع الاجز ، المختلفة معاً . فاذاً لما كان عقل الله يعرف جميع الاشياء معاً من دون تدرج ولا تعقب في معرفته

(١) قوله " ان عقله هو صورة " في صور عه متشابهه " لا يريد به ان يمكن ان يعين من صور غير متناهية ، لان عهه ياتي في اللامه هي لامتناه وحوده بالفعل . بل عهه ان عفت مع قبل من الصور المعقولة فيبقى قابلاً لصور اخرى الى الابد هي ، اذ ده عهده في الابد هي ومبقت معرفته تم له بقول الصور . وبهذا المعنى قال ايضاً ان عهه يمكنه ان يحصي في اللامه انواع الأعداد . والكمال الذي يكون علماً اليه بالقوة ، اي دره الامتساхийات دراكاً بمره ، عهه ان يكون عه بالفعل لانه تعالى يس فيه شيء بالقوة ود .

كما تبين في ٥٥ فليست تكون معرفة "الامتاهيات" عسرو مع
عنه من معرفة المتاهيات.

١٠٠ يصح ان كل كمية تم قوم بتكثير "لاحر" ولهدا
كان العدد اول الكميات ، فاذا حيث لا يوجد الكثرة اختلاف
فما يتبع الكم لا يوجد اختلافاً (١) او الكثرة في معرفة لله معرفة
معرفة واحد ، لانه لا يعرف بصور مختلفة بل بصورة واحدة
هي ذاته كما سبق بيانه في ٥٦ . وهذا في كثره معرفة عدد
لله كلها مائة ، وعنه فليست الكثرة توحيد اختلاف في معرفة الله
فلا الامتاهيات يوجد لانه يتبع الكم . وقد لا اختلاف من
معرفة الامتاهيات ومعرفة المتاهيات في حق عقده تعالى . وعليه
فما كان عقده انه لم يعرف المتاهيات فلا مانع من ان يعرف
للامتاهيات .

(١) بقوله في ٥٥ يتبع الكم ، يريد به ان الله في ذاته لا يعرف
ولا في غيره الكم ، وعليه لم كانت معروفت لا يوجد اختلاف في
في معرفة الله لا توجد اختلاف في معرفة اختلاف بصور مختلفة ، والله لا
يعرف الكثرة بصور مختلفة بل بصورة واحدة هي ذاته ، كما قدم واحد من
معرفة الامتاهيات ، لا توجد في معرفته اختلاف ، لان الله في ذاته من
وارث الكميات ، هذا من جهة عقل الله ، ثم في كل الامتاهيات لا يتبع من
المعرفة الا التي تم قدرتها ، والله لا يعرف الاشياء معرفة بدائية ، ويمكن
مانع من ان يعرف انه الامتاهيات ، لان من جهة ولا من جهة الامتاهيات
المعروفة . فترى من ثم ان هذا البرهان ، ان الله لا يتقدم

و١١٠ ويؤيد قولاً هذا ما ورد في عدد ٥ مرموز ٤٦ : انه عظيم وقوته كثيرة ولا احصاء لعلمه .

٢

فيتصح اذاً تقدم لاي سلب لا يدرك عقب (١) الامتساهايت كما يدرك عقل الله . فان عقدا يفترق عن عقله تعالى من اربعة وجوه ، نحصل هذا الاختلاف بينهما اوجه ان عقلا انما هو متساو بمعنى الاطلاق وعقل الله غير متساو مطلقاً ، وثانيها ان عقلا انما يعرف المختصات بصور مختلفة ، ولهذا لا يقوى على معرفه الامتساهايات بحسب معرفة واحده كما يقوى عليها عقل الله .

والفرق الثالث حصل عن ان عقدا ، لانه يعرف المختصات بصور مختلفة ، فليس يقوى على معرفة اشياء كثيرة معاً ، ومن ثم فانه ليس يقوى على معرفة الامتساهايات الا بحصانها تدريجاً وعلى التساوي ولا يمكن لهذا في عقل الله الذي يشاهد الكثرة كلها مرتبة له بصورة واحدة .

والرابع ان عقل الله يتعلق بما هو موجود وما هو غير موجود كما تبين في ٤٦ .

٣

ويتصح بصحة ترتيبه في قول لفيسوف (ك) في الطبعيات

(١) في هذا العدد يحتاج من يما قبله ان لا اختلاف بين معرفة الله ومعرفة الانسان ، سطر في الامتساهايات ، كما يحصل من رتبة سائر مبدء كل واحد منها .

للامتناهي من حيث هو غير متناه مجهول ، لا يعارض مذهب
 هذا وذلك لانه لما كان اللاتناهي انه توصف به الكمية كما
 يقول هو نفسه ، كان اللامتناهي قد يعرف من حيث هو غير متناه
 انه عرف بأخصاء احرائه ، اذ ان المعرفة الخاصة بكم هي هذه (١)
 ولكن ، انه لا يعرف لاشياء على هذا النحو ولهذا يقال نحواً من
 القول ان الله لا يعرف اللامتناهي من حيث هو لامتناه بل من حيث
 به ينظر الى معرفة الله تعالى - لو كان متناهياً كما بين (٢).

؛

هذا ويجب ان نعلم ان الله لا يعرف اللامتناهيات باعلم
 الذي يسميه البعض علم الرؤية (٣) ومنه هذه لان اللامتناهيات

(١) لان حقيقة الكم - يكون ذات لآخر فلا يتم معرفته
 لا بأخصاء حركته وما كان الا هي معه الكم - حصل به معرفة اللاتناهي
 من حيث هو لامتناه يتم بعدد حركته بعدد حركته ، ولكن يستحيل
 ان يستوفي اخصاء حركته غير متناهية ، ولا تستجيب معرفته من حيث
 هو غير متناه ، والله لا يعرف اللامتناهي بأخصاء حركته لان معرفة اني
 يكون بأخصاء لآخر ، فالحصول بصورة حركته حركتي اخصاء
 وله يعرف لاشياء بصورة واحدة هي ذاته ونقطته وحيدة جميع
 اللامتناهيات معاً .

(٢) حصول اللاتناهي من معرفة الله في حكمه ، و كان
 متناهياً ، وماذا على . وان شئنا ان الله عرفه معرفة كاملة كما يعرف عقدا
 الله هي ، هو متناه ، والله تعالى لا يعرفه معرفة تدريجية كما هو شرع . معرفة
 اللاتناهي من حيث كذلك بل يعرفه جميعه معاً كما يعرفه الله هي
 (٣) ان البعض جعلوا في الله عددان لا من جهة علم الله نفسه لانه

يست موجودة بالفعل ولن تكون وله تكن سقص الايمان
الكثويكي لانها الكون من كلا صرفيه ، ولكنه تعالى يعرف
الامتاهية بالعلم المعروف بعد الادراك المبسط ، لانه تعالى
يعرف الامتاهية غير الكائنة ، التي لم تكن ولن تكون والتي
هي مع ذلك في قوة الخليفة . واما يعرف الامتاهية التي
هي في قوته والتي ليست كائنة ولن تكون وه تكن
ثم ما يتعلق بالسنه للدارة على معرفة الجزيئات ويمكن ان
يجب عليها عدم كبرى واسكارها من الجزيئات يست غير
متاهية على انه ولو فرض عدم نهجها من الله يعرف مع
ذلك (١) .

وحد وسيط ، بل من جهة متممة في نظره ، يكون هذا في علم
له اعتباراً . فوالا تعلق علم الله كان ، وهو كان او لا يكون
هو علم ضرورة تشيها لاهلته بذكره ، وهذا من قبل الانفة لان
الرؤية ومشاهدة ، يكون موضوعها حاصراً ، و . . . تعلق : . . . سكر
ولا هو وجود ولا يكون وانما وجوده بقر بقوة عنه وبفوة حقيقة بعد
يسمونه العلم بالادراك المبسط بـ " . . . العلم بضرورة .

(١) لا عترض حزمس الوارد في ف ٢٣ هو هذا " جزيئات غير
متاهية والامتاهية من حيث هو كدست محبوب " وذكر الانسان الكبري
تد على . . . اعتقادها كثنويكي يعني لا نهج الكون وانما من كلا
طرفيه ي من جهة ادمية واسمية كما سوف ترى في كتاب ٣ من هذا
المؤلف الجديد .

الفصل السبعون

في ان الله يعرف الحسن

حالاته حراً ١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٠ - ١١ - ١٢ - ١٣

١

اما بعد فيجب ان نعلم ان الله يعرف الحسن وان ذلك
لا يشين شرف عبده فنقول

١ ان لقوة العاملة كلما كانت قوى امتد فعلها الى اشياء
اعد كما يظهر ذلك في اعمال المحسوسات. وقوة عقل الله في معرفة
الاشياء شبه بالقوة العامة لان الله لا يعرف الاشياء باحد من
الاشياء الاخرى بتاثيره (١١) فيها. وذا لما كانت قوة المعرفة فيه
غير متناهية كما سبق بانه في ف ٤٣ وجب ان يمتد تناول
معرفة الى اقصى الاشياء ولكن تفاوت مراتب الشرف او
الحساسية في جميع الموجودات لما يعتبر بحسب قربها او بعدها
عن الله الذي هو في اقصى نهاية الشرف.

فادامها حققت الحسائس في موجودات الله يعرفها اعظم

قوة عقله

(١) علم ان الله في قوة " تائهة " فيها . تحت التسمية " تائهة " .
تأثير الله في الاشياء من المعرفة كما بعد ذلك في بعض خواصه من
اصحاح العكس لا بد يترتب في الاشياء لانه يدركه فيحصل فيها . ثم
فتكون الاله ذاتة على التسمية والبرهان .

٢٠ أيضاً ان كل ما هو موحود في شي . موحود او كيهما
كان موحوداً فهو موحود بالعلم ، وهو شبه الفعل الاول . ومن
هذا التشبه يحصل له الشرف ، لان ما كان ايضاً بالقوة فهو لانه
معد الى الفعل يشترك في الشرف ، وعلى هذا النحو يقل انه
موحود .

فبقي اذاً كل شي ، اذا اعتبر في ذاته فهو شريف (١) او كيه
يقال له حبيب باطر الى ما هو شرف ولكن ما كان من
الاشياء غاية في الشرف لا يعد عن الله اقل من معد ذي
الاشياء ، المخلوقة عن سمياته وشرها . وداً لو كان هذا المعد
يمس معرفة الله ، لان يكون ذلك المعد مدافاً بالاولى (٢) .
وعليه فتبين ان الله لا يعرف شيئاً اخر سواه وقد يبطل
هذان ٤٩ .

وذاً ان كان الله يعرف شيئاً اخر سواه مهما سمي هذا
الشيء في الشرف فانه مثل هذا لسبب يعرف كل شي . مهما
وصف هذا بشدة الخساسة .

(١) لان كل ما من حبيب من موحود فهو شريف لان موحود شرف

وهو حبيب حبيب بالعلم . هو شرف .

(٢) وذلك لان معد ذي مخطوطة عن سمياتها معد متساوي عن
المتساوي وما يعد اشراف الاشياء عن الله ، فانما هو يعد ما هو متساوي
متساوي ، فاذاً ان كان يعد محترقات الاشياء عن اشرفها يمسع انه عن
معرفة لمحتركات فيكون معد اشراف الاشياء عن الله اولى بان يتبعه عن معرفتها
وهذا معنى بهما القديس فتأمله .

وأيضا ان خير نظم لعالم هو اشرف من كل حراً من
احزانه ، لان اشخاص الاحرار انما هي معدة لخير النظام الذي
(ي النظام) وجوده في الكون وجود ما هو الى العدة كما يتضح
من قوله ايلسوف في ك ١٢ من علم ما وراء الطبيعة ١٠ ودا
ان كان الله يعرف طبيعة من الطبع اشرفه فلا يعرف نظام
العالم بالاولى ، ويستحيل معرفه هذا العلم ان تعرف اشرف
الاشياء وحدها التي يتوقف على تسعدها وبساتينها نظام
العالم . فمقيس الله انما يعرف ليس فقط اشرف الاشياء بل
ايضا الاشياء التي يُظن انها خبيثة .

وأيضا حساسة لمعروفات لا تعود بالذات على لما عرف
اد من شأن المعرفة ان تكون صورة المعروف في لعرف على
شكلة العرف . ولكم في الحساسة في المعروف قد تعود على
العرف بطريق العرف فيها لو شئت العرف باعتد حساس
الامور انشفاا بصدده عنه لتعكر في اشراقها وفيها د حدا
به اعتبار الحساسة الى ما لا ينبغي من الاميل والاشواق . ومثل
هذا يستحيل وجوده في الله عز وجل كما تبين في ٣٨ و ٣٩ .
وفا معرفة الحساسة لا تفدح اشرف الله وحلله بل هي
بالاخرى من متعلقات كماله من حيث ان كماله يتضمن في
نفسه جميع الاشياء كما سلف بيانه في ٣٦ و ٣٧ .

وهو ايضا ليست لقوة التي تقوى على الصفات انما
توصف بانها صغيرة بل التي تتميز الى الصفات لان القوة التي

تقوى على الكائنات تقوى أيضاً على الصغار .
 ودأ المعرفة التي لبع اشراق الاشياء ومحتقراتها معاً لا
 يقال لها حسيه بل التي تدرك الحقائق فقط يقال لها حسيه
 كما يحدث فيها فان اعتبارنا الاشياء الالهية غير اعتبارنا
 الاشياء الانسانية ، وعلمنا واحد الامرين غير علمنا بالآخر
 وبست تكون احسن كذلك فيه تعالى ، لانه يقتصر نفسه
 وجميع ما سواه بعلم واحد وعبار واحد كما تبين في ٢٦ .
 فاداً لا تنسب حساسة لعلمه من اجل انه يعرف كل الحقائق

٢

ويوافق هذا ما ورد في عدد ٢٤ و ٢٥ و ٧ من سهر الحكمة
 حيث قيل عن حكمة الله : فهي طهارتها نوح وتعمد في كل
 شيء ، ، فلذلك لا يشوبها شيء .

٣

فيتضح مما قررناه ان الدليل المبني عليه لاعتراض اساس
 (و ٦٣) لا ينفص الحقيقة التي حشا على اثباتها لان شرف العلم
 ينظر فيه الى الاشياء التي يكون العلم مبدأه ولياً لا جميع
 الاشياء التي جمع عليها بحث العلم . فان اشرف العلوم عندنا يقع
 بحثه على ما هو الاسمى في الموحودات فقط بل على الله فلها
 ايضاً هذه الفلسفة الاولى تمتد اعتبارها من الموحود الاول الى
 الموحود بالقوة الذي هو الاحير بين موحودات ، وهكذا يطوي
 تحت علم الله اسفل الموحودات كأنها معلومة مع معلومه الاولى

نعلم واحد لأن العلوم الأولى عند الله هي ذاته التي تعرف بها
جميع ما سواه كما تبين في ف ٤٨ و ٤٩ .

ثم يصح أيضاً أن هذه الحقيقة لا تدقش ما قاله الفيلسوف
ل ١٢ من علم ما وراء الطبيعة ١٠ لأن الفيلسوف أراد أن يبين
هناك أن الله لا يعرف شيئاً حيداً بحيث يكون ذلك الشيء
كما لا لعقله ، كأنه المعلوم ، لا شيء . وعلى هذا النحو أيضاً قل :
" أن لتحصل الحقائق الأولى من أن تعرف " يعني متى كانت
معرفة الحقائق غير معرفة الأشياء الشريفة وكان أحد الحقائق
يصد عن اعتبار الأمور الشريفة .

(١) قال الفيلسوف أن الله لا يعرف شيئاً حيداً عنه ش ١٢ من علمه
ما وراء الطبيعة نصر ٥١ .

المفصل الحادي والسبعون

في معرفة الشرور

منها ما هو شرور في نفسه ومنها ما هو شرور في عين الناس

ففي عين الناس شرور ما لا يعرف الشرور أيضاً وحدث

١

أولاً لأنه لا يعرف خير ما لا يعرف الشر الذي يقدره (٢) والله يعرف كل اشخاص الخبور التي تضادها الشرور . فإدأ يعرف الشرور .

و٢ أن حقائق الاعداء ليست مضادة في النفس ، والا يستحال أن توجد معاً في نفس ، وإن يعرف معاً ، وهذا حقيقة التي يعرف بها الشر لا نقص فيه بل الأخرى به أن تتعلق بحقيقة الحق (٣) وهذا أن كان الله يحوي جميع حقائق الخيرية

١١ هذا الفصل مفرد ومع له من الأربع اورد في ١٣ وهو خبر على ثلاثة اقسام : ١- حقيقته بالادله وشبهها . ٢- بيان حقيقة ٣- وثبوتها . ٤- رفع بعض الشكوك والاشكالات

١٢ كما يعرف خير ما يعرف الشر حقيقة شره حيث يعرف ١٣ وحدث لأنه يعرف معرفة شيء يعرف ما يصح من اسمه ودليل ذلك على ما فيه القدر هو ان ١٤ مختلف ٣ من كلامه في حقيقة ١٥ من يعرف شيئاً لا بد وان يعرف به شره ١٦ سواء بالسبب الاول في ١٧ لا . هو الايجاب والسلب من يعرف لا يجب يعرف السلب انصافاً وعليه اذا عرف شيء فيعرف بغيره وضده . وهذا قال بعض الحقيقه

الكمال المطلق كما سبق بيانه ف ٤٠ حصل ان فيه الحقيقة
 التي يعرف بها الشر ١١ وهكذا يكون الله عارفاً بالشرور .
 و ٣٩ ايضاً ان الحق هو خير العمل اذ انه يقال ان عقلاً ما
 هو خير لانه يدرك الحق . وليس الحق فقط كون الخير خيراً ؟
 ان حق ايضاً كون شر شر ، لانه كما ان الحق انما هو كون
 ما هو هو ، فكذلك حق كون ما ليس هو ليس هو . ودا
 خير العقل يقوم ايضاً بمعرفة الشر (٢) . ولكن لما كان عقل الله
 كاملاً في الخبرة كما سلف ف ٤١ كان من المستحيل ان يموت
 شيء من الكمالات العقبية . و ٤٢ معرفة الشرور موجودة لله
 و ٤٣ ايضاً ان الله يعرف ما بين الاشياء من الخير والشر
 داخل في حقيقة التمايز اذ ان الاشياء المتمايزة انما هي ما كان
 لواحد منها ما ليس الآخر . وعنه فان الاوليات ١٣ تمايز
 التي يعرف بها الشر لا تناقض خير بل تتفق بها . ومعنى تعلقها بها انها
 تشترك معها في معنى التصادم .
 (١) يحصل شر في حد خير لانه اي شر عدمه حكمة كما ان العلم
 عدم النظر .
 (٢) لان خير الحق تعالى هو عين كمال سبق بيانه ، فهو ان يدرك
 ان اشياء ما هو موقف للشيء في الواقع وعنه ان تصور العقل ما شر
 شر ان تصوره مصدر للواقع لان الشر شر عقل صدق .
 (٣) يريد بالاوليات ههنا القديرات التي تكون افعالها في
 حقيقة الموضوعات فيكون يعني افعالهم في موضوعات معينة موضوع
 كقولنا ان الكرم جوهر لان حقيقة الجوهرية تنقسم في الكرم
 (كما عن الشارح) .

بعضها عن بعض تأييداً بالذات تضمن توافي بعضها لبعض، ولهذا
السبب كانت القضايا العامة في ساقطة بلا واسطة كقولك
ليس شيء من الكميات بخروج، والعدم ملتبس في محل معين
كما تنبأ في فـ من شذوذاً، وداً الله يعرف العدم
واشترط أن هو إلا عدم كمال بدني وجوده.

وفاً أيضاً كان الله يعرف جميع أنواع الاشياء كما سبق
بيده فـ ٥٠ و كما يسلم به ايضاً بعض الفلاسفة ويثبتونه بالذليل
فلا بد من يعرف المتعددة، لأن أنواع بعض الاحساس متضادة
ثم لأن فصول الاحساس متضادة كما يتضح من كـ ١٠ من
المناسبة، ولكن المتضادات يطوي تحتها تقابل الصورة والعدم
كما قبل في الحـ نفسه، وداً وحسب ان يعرف الله العدم وما يتبعه
أن يعرف الشر

وفاً ايضاً ان الله ليس يعرف الصورة فقط بل المادة ايضاً
كما قبل في فـ ٦٥ والمادة لانها هي الموحود بالقوة لا يمكن
ان يعرف حق معرفتها ان لم يعرف ما تنبأ اليه قوتها كما هي
اذن في جميع ما سورها من القوى وقوة مادة تنبأ الى الصورة
والعدم، لان ما يمكن ان يكون فيمكن ان لا يكون (١)، والله
إذا يعرف العلم فاذا و - - - معروف عدمه.

وفاً ايضاً اذا كان الله يعرف شيئاً مما هو دوره، ولاولى
بـ يعرف هو الاحسن، ولاحسن ان هو عدمه مادة معدة به

(١) وذلك اذا تحولت مادة او غيرت

جميع شخص الحبور الخيرية عداها الى العاية ولكي ي
في نظام ما اشبه شأنه دفع لاصور الممكن به من طرح
كما يصحح ما دلت من الآلات التي تهاه خيوانات مدوع
عن نفسها . وقد الله يعرف ذلك الاصراد وقد اعرف السرور
وهو ما يعرفه للسرور بداهة في من حيث هي
معرفة الله في من حيث هي حكم منا على الشر لا نلام عليها
قسط ولا شق من حيث هو نلام عليه بصرى حرص من جهة
انما ماعته وما الشر قد دفع الى الشر . وليس شيء من ذلك في
الله لعدم تفرده كما استصا اناته في ١٣ . وقد لا مع من
الله يعرف سروره .

٢

وثبت هذا ما ورد في عدد ٣٠ ف ٧ من سفر الحكمة
حيث قيل ان الحكمه في حكمه الله فلا تهاه شر . وقيل
في عدد ١١ ف ١٥ من سفر الامثال حجه والله وبه في اهلاك
بجاه الرب . وفي عدد ٦٥ زموور ٦٨ : واتالي عنك من تحي . وفي
عدد ١١ ف ١١ من يوب : وبه عرف الماضين الشر وبه صبر لانهم
فلا ينظر في امره .

(١) ٣

يجب ان تعلم ان شأن عقل الله غير شأن عقلنا وفي شتاه

ما دلت في هذا العدد من معرفة الله وبه شر
ومعرفة عقلنا بالحق لا يصحح ذلك يعرف من الله عقل عقل

معرفة اشياء لان عقولنا كان يعرف حركات الاشياء وفرادها

الله في معرفة لعمدة والشر من وجوه . وهذا ان عقلا يكونه بتدرك
ايمان لاشياء بصورة المينة ومجسمة وهو حيث بالهوية اي الصورة المعروفة
حصل به يمكنه بالفعل ، اي بالصورة التي تجمله باكمل ، ان يدرك ما هو
بالهول ، اي ما له طبيعة وجودية في الخارج ، وكذلك يمكنه ادراك القوة
بصورة اي ، حيثما من الاحزب في الصورة ومعنى هذا ان يدركه القوة بصورة
هو على ، قوة اشياء حية . عندنا كان حيث بصورة اي صورة ابيض
والاشياء ادركت على يد حاصل هو فيه كصورة صورة ابيض ، ذلك لان
الابيض ، الذي له طبيعة وحدانية من طين وخرج على نفسه ، معرفة
الابيض ، له صورة (ابيض) ، وله بعض ابيض ، ابيض ، وانه يعود ايضا
الى معرفة به كان حيث على ابيض عندنا يرى نفسه مودود من صورة
الابيض ، وله كل يستحيل عليه ان يعرف ابيض من ذلك الصورة ابياضية
لمعرفة انه يعرف حيثما من ذلك صورة ان . ليس ابيض في حقيقة
الاشياء ، بل هو ما هو من صورة ابيض ، وكذلك في معرفة لعمدة
العمى . شكل من الاشياء

فيكون حيث العقل على . في القديس . و هذا قد عرف بصورة
للملكة اي فيه هذه الصورة . هي حصة حية ، والقوة في هذه الصورة
يعرف ابيض القديس في شيء خارج ، وقوة من خارج في الصورة ، علامة ،
وذلك لانه ، طبيعة بين العقل والشيء . كما يقتضيه الحق الذي في العقل .
والفرق الذي بين عقلا بوسطه ابيض ، اي الصورة لمقولة خارجة له ، يعرف
بأن نفس ابيض كما تقدم ، بل القوة ايضا والعدم للدخول لعدم في حقيقة
القوة كما قال القديس توما . ما عمل الله ليس يعرف القوة ولعمدة على
البحر مدكور . من علم شيء بصورة مقبولة هي على ذلك ، ولا كان
بالقوة الى تلك الصورة وهذا محل . ولا بوسعة تقوية او لعدم الموجود فيه

بصورها القوية حسنة و - منه ، كان انه يعرف م هو بالمدى
 بالصورة المعقولة التي يصير هو به بالفعل . ومن ثم امكيد
 يعرف القوة من حيث انه قد كان حياً ما بقوة الى تلك الصورة
 فكما انه يعرف الفعل بالفعل . وكذلك يعرف القوة بالقوة ، لان
 القوة دخله في حقيقته عدم الملكية لكون العدم ليس شيئاً حر
 سوى السبب الذي يحلله . هو موجود بالقوة .

فينتجس ان عقلاً شأنه من وجه ما ان يعرف العدم من حيث انه
 من قدرته ان يكون بالقوة . وثنى كان يصح ايضاً ان يدعى ان من
 معرفة فعل يدمع معرفة القوة والعدم ، وان عقل الله الذي ليس
 بالقوة بوجه من لوجه لا يعرف لعدم ولا شيئاً آخر على الطريق
 المذكور ، لانه لو كان يعرف شيئاً بالصورة التي هي - هي -
 تارة عن ذلك صورة ان سنده الى تلك الصورة يكون كسنة
 القوة الى الفعل . فوجب ان يعتقد فقط بالصورة التي هي
 دانه ووجب بطرس . . . ان يعتقد ذاته فقط على انه معقول
 لأول ، وهكذا ان يعتقد ذاته ووجه عقله . سواء كما سبق بيانه
 ف ٤٦ . فليس حينئذ يعتقد لأفعل فقط بل قوت والاعتماد
 وهذا هو معنى الكلام الذي قاله اميلسوف لك ٣ في الفصل
 حيث قال : وكيف يعرف (العقل) الشر ، او الاسود ؟ قاله

ان الله لم يكن له قوة ولا عدم . ود ص ١٠٠ .
 يعانى عقل كل شيء بالصورة التي هي - له وبعده ذاته عقل . سواء
 فعلا كان بالقوة وعدمه . وكل هذا دقيق وحيل وانه

يعرف المصادقات نوعاً . ويجب ان العارف يكون بالقوة وان
تكون فيه القوة اذا وجد عارف ليس فيه الصد ، اعني
انه يعرف ذاته ، وهو بالفعل ومفارق . واما قول من رشد النبي
يناء . يستدل بقول الفيلسوف هذا على ان العقل الذي هو
بالفعل فقط لا يمكنه الاله ان يعرف العدم فلا يجب اتساعه .
فان معنى كلامه ، فيسوف هو هذا ، وهو ان العقل الذي هو
بالفعل فقط ليس يعرف العدم لطرد كونه بالقوة الى شيء آخر
من لانه يعرف نفسه وهو دائما بالفعل

(١)٤

ثم يجب ان نعم الله لو كان يعرف ذاته على هذا النحو
وهو انه علمته ذاته لا يعرف ما دونه من الموحودات التي
هي حيور حربية ، بل كان يعرف العدم او الشر الاله
دا ان الخير الذي هو الله ليس له عدم يقبله ، لاقتضاء العدم
ومعانيه ان يكوناً في شيء واحد . وعلى هذا ان كان فعلاً محصاً
لا يقبله شيء من العدم فلا شيء من الشر ، وهذا هو قدر
ان الله يعرف ذاته فقط فلن يعرف الشر علمته الخير الذي هو
نفسه . ولكنه لما كان مجرد معرفته ذاته يعرف الموحودات
التي من شأنها ان تلحقها الاعداد لزم ضرورة انه يعرف
الاعداد المقدسة والكرامات له بالحيور الحربية .

(١) في هذا الموضع يمنع شيء من معرفة شئ من وهو
قدح من محال وهو . لا يعرف معرفته ذاته حيور حربية محال

وايضاً يجب ان نعلم ان الله كما انه بمعرفة ذاته يعرف ما
دونه لا بطريق الانتقال لذهي كما سبق بحث ذلك في ٥٧ .
فكذلك ايضاً لا يدرك عنه انه يعرف الشرور بالخيور ان تكون
معرفة ردييه ودرجيه لان الخير شبه ان يكون سبب لمعرفة
شر وعكبه فان شرور الله تعرف بالخيور معرفة الاشياء
تحدوده لا معرفة نتائج سببها

(٢١٦)

وايضاً ان كان الله يعرف الشرور بعينه بالخيور فليس بحث

(١) دفع بحث في هذا بعد الاستدلال ان كان الله يعرف
الشرور بعينه دون معرفة من قبل لا يتصور ذهني ولا كبريتي لان
معرفة الشرور بخير ليست من قبل معرفة سببها حتى يكون
متدلاً ذهنيًا. وفي هي معرفة الله هو ذاته في حده ومن حقيقة ان خير
دخول في حد الشر لان الشر بعينه هو ذاته كما ان الله بعينه الله هو ذاته
هذه معرفة ان هي بعد الاول بمعنى ان لا لا يتصور ذهني كما
يعرف الاعداد

٢ وفي هذا حد ذاته على ان لا يكون له معرفة
تعرّفه من بعد معرفة معرفة ذاته فلو كان كما انه يعرف
شر سببها فتكون معرفة واحدة واحد من على الله هو
يعرف من دون حد فلو كان كان يمكن معرفة الله من بعد لا يعرف
منه ولا يعرف فقط يعرف آخر سببه لمعرفة حده يكون واحدة سببها
بحد ذاته من تلك معرفة لا سببه كان لا يكون له من وجود

يوجب نقداً في معرفته لأن سر لا يصعب زنه موجود إلا
من حيث به علة الخير، ومن ثم فلا يكون معروف إلا بهذه الحيثية
فإن كل شيء إنما له من الله وفيه تقدير ما به من أحوال.

الفصل الثاني في الاستيعاب

.....

.....

قد فرغ من الكلام على ما يتضمن معرفته عن الله تعالى
عنه أن يبحث عن إرادته على ما يقول
أن الله من كونه علة من يكون مريد، لأنه لما
كان الخير المعنوي إنما هو موضوع الإرادة الخفية، وحب

العدم وجود ذلك الآخر، فمعرفة ذلك إلا لا يكون مادية، بل
بلى كاملة، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون مادية، بل مادية
بالمعنى فنية بعد مادية، وهو في عدمه، وقد عرفته الشر
معرفة كادته بدون حس في حد شر كما تقدم، كما أن معنى
معرفة كونه عدم انصر

مباحث من في هذا العلم وهو ما يشهد في ذلك على
ثلاثة أمور، الأولى على ما ذكره من حيث تحقير من وجود شيء على
الإرادة بعد مهيته في الفصل الأول، وأثبت على الإرادة عقب
موضوعها، وقد ثبت في حد أصل وجود لا بد في الله تعالى به من
قاطعة ثم إن ذلك يشهد على ذلك.

وإن أيضاً أن التعقل كل كان أكمل كان أشد التدبُّراً
 بالمتعقل (ابن سينا) . والله عاقل وتعقله في غاية الكمال كما سلف
 بيانه في ٤٤ و ٤٥ . فتعقله لا يدلُّه لدَّة لبس فوقها لدَّة .
 وسكن الدَّة في المعقول انتم بالارادة كما ان لدَّة المحسوس
 تحصل بتزاعة الشهوة . ودأ في الله ارادة .

وهو أيضاً ان الصورة التي يمتثلها العقل بسبب تحرك شد
 ولا بسبب شيئاً لا بواسطة الارادة التي موضوعها الغاية والخير
 الذي يتحرك به كل شيء . في العمل . وعليه فلا العقل المطري
 اعرف ولا الخيال اعرف يعرف الى شيء . الا اذا قررها اعتد
 الخير او الشر . ولكن الصورة التي عقل الله انه هي سنة الحركه
 والوجود لجميع الاشياء . لانه تعالى انما يفعل ما عقل كما سوف نبينه
 في ف ٢٤ من كتابه الثاني الآسي . ودأ يجب ان يكون الله
 مريداً .

وإن أيضاً ان أقوى محركاته والتي في اصغر عقل ان اوسع
 الارادة لان الارادة هي التي تدفع كل قوة الى عملها وما عقل
 لان يريد ومصور لانها تريد وكما قل في سائر القوى . وديك
 انما يشب للارادة لان موضوعها سنة . على ان العقل وان كان
 يحركه لارده الا انه لا يحركها تحريك الله له علة والحركة من
 يحركها على صفة تحريك العلة العلية اذ يعرض عليها موضوعها
 الذي هو العلية . فادأ للحركه لاول هو احذر باولى حصة ان
 يكون في ارادة .

غاية التوحيد . والله ليس بجاسه شيء . كانه ولاء من رتبة واحدة
ما خلاصه ، والا كانت الموحودات الاولى متعددة (١) وقد
حشد على نفس هذا في ف ٢٢ . والله اذا هو الفاعل لا
لاجل عاية هي نفسه . فيحصل من ثم ان الله ليس فقط العاية المشبهة
بل ان ساع وقول انه منته نفسه عاية له (٢) ولانه عاقل
فيشتقي نفسه لنهوه عمية هي الارادة . فلهذا اذا ارادة .
ثم الكتاب المقدس ينهه ان الله ذو ارادة فقد قيل عدة
مرسور ١٣٥ كل ما شاء . الرب صمعه . وفي عدة ١٩ ف ٩ الى
الرومانيين ٨ من الذي يريه مشيئة الله .

يعني ان كل شيء . من ما سوى الله في مرتبة تعالى لكان
موحد لا ان الذي من شدة بعده متعدد . وقد يستحيل ان يكون
الفاعل الاول ، ي الله ، فعلا من اجل عاية هي غير نفسه ، لان الفاعل
من اجل اعادة واداءه هو في رده ، حدة كما ان الفاعل بالصفة يعمل
من اجل غاية صناعته ، والفاعل بالصفة من اجل عاية ضمنية وفعلية
معقولة ، والعلة المعقولة مشبهة بالارادة . واما في ردة وعائته لمؤنة
هي ذاته وحدها لانه الفاعل الاول

(٢) لما كان معنى الاشتباه والتشويق الى ما ليس حاصلا وكانت العاية
التي لله هي نفسه وهي حاصلة لا شأنها ان تكون ، قبل ما في كلامه هذه
العادة " ان ساع وقول " للدلالة على ان معنى الاشتباه هذا ، حودة لا اتحادها
الحقيقي بل يعني ما هو حاصل .

الفصل الثالث والسبعون

في رادة الله هي نفس ذاته

أحد عشر ١٩٦٦ ١ ١٣ ١٢ ١١ ١٠ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١

ويتضح مما تقدم أن ارادة الله ليست شيئاً آخر غير ذاته
بعينها وذلك :

١^{اً} لأن قد بينا في الفصل السابق أن الله تعالى هو يريد
لأنه عاقل، وكه عاقل مدانه كما سلف بيانه (في ف ٢٥ و ٢٦)
وإذاً يريد مدته ، وإذاً رادته هي نفس ذاته (١) .

٢^{اً} لأنه كما أن الفعل كان لهوى فكذلك الارادة هي
كمال المرید، إذ أن كلا الفعلين مستقر في نفس العاقل لا يتجاوزها
إلى منفعل آخر كحدوث التسعين وقد سلف في ف ٢٥ أن تعقل
الله هو نفس وجوده، إذاً وجوده لا يهي كونه في حد ذاته في
غاية الكمال فلن يقل التثنية كما لا زائداً كما تبين في ما سلف و ٢٣
وإذاً وجوده هو نفس ارادته ، وإذاً ارادته هي ذاته نفس بعينها .
٣^{اً} ايضاً كما كل فعل إنما يعمل من حيث هو بالفعل،
وحب أن يكون الله الذي هو فعل محض فعلاً مدته (٢) .

١ وذلك لأن تعقل واردة صدورهم عن صيغته واحدة عقده
والارادة ثلثة، وحيث أن تكون سمة لارادته في اتمت مساوية سمة
التعقل الى الذات وقد كان التعقيد في ذات الله اوجب أن تكون الارادة
كذلك

(١) والا لم يكن فلا محضاً بل بالقوة الى الفعل .

وكيف لا ارادة هي فعل من فعل الله، فوجب دأه يكون لله
مريداً بذاته، وهذا ارادة هي ذاته تعالى.

وهذا اذا لو ان ارادة الله شيء، رائد على جوهره تعالى
لزم ان ارادته يكون صفة عليه صريح الرض على الصل، لان
جوهره شيء، كامل في لوجوده، ومنه يتصل تكون نسبة
جوهره في ارادته نسبة القوة الى الفعل، وان يكون فيه تعالى
تركيباً، وقد جئنا على نقض هذا جميعه،
ودأ نتبين ان يكون ارادة تعالى شيئاً رائد على ذاته.

الفصل الرابع والسبعون

في ان دأه لا اصل له هو ذاته
جاءه جرداً ١٩٨١ و ١٩٨٢ و ١٩٨٣ و ١٩٨٤ و ١٩٨٥
(١٧ ص ١٧٠)

وتما تقدم يتضح بوضوح ان المراد الاولي لارادته
تعالى هو عين ذاته ودمت

١ لان الخبر المروي هو موضوع الارادة كما قلنا
(٧٢ و) وما يدركه الله ولا وبالاصالة (٢) انما هو ذاته كما

١١ وكان كما في معنى جوهر الكون وجود من كمال
الذاتية المضافة كالكمال في معنى لا، مستوفي في ذاته كماله
الانساني

٢ بذلك ولا معناه لا، كل كلاًوين عند قطع من است
كل مدته في عتبة معنوية، في مثل هذا يكون به مرد ولا

اشتهى في ٢٨ وادّات الله هي . تتعلق به أولاً وبالاصالة
رذته .

و٢٩ أيضاً ان اشتهى ان يحل له ان يشتهي الى الشهوة لئلا
يخرج من الشهوة . كما تبين في ٢٥ . وهكذا ايضا من
يراد ان يريد . لان لازمة من حسن لقوة شهوية . فيحصل
دأ ان ارادة الله لو كان . مراد ولي آخر عنه رذته تعالى . بدم
ضرورية . يكون قوي رادة الله شيء . بمر ك . وقد ب . محال
ذلك في ٢٥ .

و٣٠ انصأ . مراد الاول ولاصيل ان هو كمن يريد
علة لان يريد . كما لو فسد مثلاً ان يد منشي كمي شخص . ذلك
تبين عنه التمشي . وان قبل . و . زرد . اشتهى . فتندرج في خوف
من اراد سلس . الى آخر شيء الى آخر حتى ينتهي الى سبب .
هو مردش لاصيل وهو رذته علة التي من احلها . رذته . وعليه
فلو ان الله يريد أولاً وبالاصالة شيئاً آخر غير نفسه للزم بالضرورة
ان يكون شيء آخر غير نفسه علة لازمة . وادّاة الله هي
بمن وجوده . كما سبق بيانه . وادّاة رذته بالذات . يكون
أقره منشي في شهوة في شعرت يريد
به منشي ولا و منشي من منشي هو رذته المقصود
لا اشتهى من لان منشي من منشي
بحرارة منشي منشي منشي
كتابه في اخذ مطلب ٢٣ في ١ . ويتبين بذلك من شي . مذكور في
دين لاني .

شيء آخر علة لوجوده تعالى . وهذا في حقيقة الموجود الأول .
 وقد بينا في السابق أن الله تعالى لا يصلح أن يكون له سبب في ذاته
 القسوى ، لأن الغاية ما هو من حيث نفسه ومن حيث يصير
 مراداً كل شيء ، وعلته القسوى التي هي لله لا غير لأعظم
 كما ينبغي أن يكون . وقد بينا في السابق أن الله تعالى لا يصلح أن
 لا رتبة .

وهذا يعني أن كل قوة في سبب موضوعه لا يوصل
 مناسبة المساواة لأن قوة شيء من ماضيه القسوى
 (في كونه في السماء من سنة ١١٦) (١) انما تقتدر بمواضعها .
 وقد ارادة لذات سبب موضوعه لا يصلح الأولي مناسبة
 مساواة وكذلك العقل والحق .

وبين شيء في سبب رادة الله تعالى من سبب رادته تعالى
 وقد أوضحنا في السابق أن لا يصلح لارادة الله تعالى ذاته .
 ولما كانت ذات الله تعالى نفس بعقله وجميع ما يقدر به فيه
 تعالى ، واضحاً أيضاً أنه تعالى يريد بالاصالة موضوعه سوي أن يعقل
 أن يريد أن يكون وحده وما شاكل ذلك .

١ . كلامه ليس هو هذا قوة كل شيء من نفسه من سبب
 . تعالى عنه . وحرره تعالى عليه مثلاً . . . تعالى على ذاته من سبب
 . في السابق لا يدل فيه على تعالى على قبح حسن ميلا في سبب لانه
 تعالى على كونه من ذاته .

لكثير فقص من جهة شبيهة لذي يشترك فيه (الكثيرون) ف (٢٩)
 وذا يريد الله كثرة الاشياء كونه يريد ذاته وكماله (١) ويحبها
 و٣ بعض كل من احب شيئاً من حيث هو دت شي.
 ومن احب ذات الشيء فانه يحب من طريق الذود كل ما يوجد
 فيه ذلك الشيء كالذي يحب اخوه من احب اخوه لا بد وان
 يحب كل ما هو خلو. والله يريد وجوده من حيث هو وجوده
 وبوجه ومن احبه بهد ويجب كما بين في الفصل السابق.

وكل وجوده وجوده و٢ هو شي من وجوده من جهة
 انفسه كما قد يتضح مما سلف (ف ٢٩). ففني اذا ان الله
 يحد ذاته ووجهه الله يريد ويجب ما سواه

و٤ بعضاً ان الله يارادته نفسه يريد جميع ما هو موجود
 فيه تعالى. وقد مر في ف ٢٨ و٥٥ ان جميع الاشياء سابق

في وجوده في ذاته كما لا بد من ذلك ولا بد من ذلك
 في كل شيء. يكون الله كمالاً في ذاته وكم حرج هو يحد في
 طاح يوصفه به في حقائقه يقول "كقولهم في ذاته كماله" و٢
 كمال حرج لا يكون له في حقائقه من حيث تشبه حقائقه لا
 يحد كماله في ذاته كماله و٢ حرج من قوله "دت لله
 باعتباره في نفسه لا يحد ذاته ولا كماله" وكم يقول لكثير
 كماله لا يحد من جهة شدة حقائق كماله في شيء وعلى حد
 و٢ دت به لتعريف من كماله حقائق لا يحد كماله بل يحد طهر
 في حارج و٢ كماله حارج في حقيقته من ذاته و٢ كماله
 محقق كماله و٢ كماله حارج لا يحد كماله في حقيقته كماله
 بل صبور

وجوده فيه حقيقة الخاصة ١١ نوعاً من الوجود ٢١ والله اذا
ارادته ذاته يريد ما هو دونه .

وهو ايضا ان الشيء كلما كانت قوته اكمل وسعاً و
علية اشبه . اكثر واحد كما اتضح من ف ٧٠ . وعليه الغاية
وغة ان الشيء عيه من احاطا . فاذا كلما كانت الغاية اكمل
ووردت بشد شوق ممت اداة مرده الى مرادات اكثر تراد
من حيث الية . وحيث كانت الية في الية الكبر حبيبية
وودية . فهي رأت عدد عدس الى كثير من اكثر . يكون مرادات
من احدها كنية وخصوصاً مرادات من الله الذي يريد
في اياته . لكن اداة وكنى ما له من القوة .

٦٠ ايضا ان الوجود يدع . فعل (٣١) والله تعالى بعينه
دنه تعقلاً اريه ويعني في دنه جميع ما سواه (٥٩) وهو
كذلك يريد دونه او . واما اراده دانه يريد ما هو دونه .
ثم يزيد هذه حقيقة شهرة الكتاب المقدس اذ قيل عدد ٢٥

(١) قوله "تخلف احية" يريد به دونه شخص ونصوب شخص
الذي هو فيه يعني

١٢ قوله "نوعاً من وجود" يعني الوجود في ذاته
د يست موجود في الية . وجود الوجود الذي هو في الية وجود
دنه في ذاته

(٣١) يعني راعى . فعل يعني الذي يدع وجود من حيث هو
على وعلانه ويعرضه على الية

ف ١١ من سفر حكمة لانت ثوب جميع الاكوان ولا تقف شيئاً مما صنعت فانك لو انصرت شيئاً لم تكونه .

الفصل السادس والسبعون

في ان الله يريد ذاته والاء . بعض ردة واحد

(سفر حكمة ١٩ : ٢٢ و ٢٣)

و قد نقرر ذلك يلزم عنه ان الله يريد ذاته والاعيان بفعل ارادة واحد وذلك :

أ لار كل قوة ان تصرف الى موضوع ولى سبب الصوري في موضوعها انصرفاً واحداً بفعل واحد كما ان رؤية واحدة ترى نور واللون الذي يصير بالنور . ثانياً بالفعل ، وانما ان اردنا شيئاً من اجل العلية فقط (١) ولدي تنويع من اجل الغاية يستمد من نفس العلية سبب كونه مراداً ، وهكذا تكون نسبة الغاية اليه نسبة السبب الصوري والموضوع كما هي نسبة النور الى اللون

و قد لما كان الله تعالى يريد جميع الاشياء من اجل ذاته على

(١) قيد بقوله « فقط » يخرج . هو مراد من اجل ذاته كمن يريد الدواء لانه حلو لا لانه يعطي الصحة ، فان مثل هذا المراد يكتب السبب الصوري لكونه مراد من جهة اخرى ، وخلافه ، لو ردد الدواء من اجل الصحة فتكون الصحة اني هي العلية السببية من جهة يريد الدواء .

٢٠ عيبتها ، كما سبق في الفصل السابق ، كان به يريد ذاته ولا غير
بمعنى رادة واحد .

٢١ أيضاً كل ما يعرف معرفة كاملة وبشهي شدة الشوق
ويعرف وبشهي تحس كل ما فيه من قوة الإدراك
والشوق (١) ، وقوة . به يدت في الشهية في ذاتها فقط بل
ايضاً في ان شياء غيره غير مشتاة من احلها .

فاذا الذي يشتهي العينة سكر لاشتهاء بشهيا بالوجه
المدكورين (٢) . وكسر لا يجوز ان يفرض في الله المرید فلا
به يريد دة ولا يريده باكل الارادة ، اذ ليس فيه تعالى شي
غير كامل (٣) و ١٢٨ . ود كل فعل يريد الله به دة ويريد
جميع ما سواه من حسن دة بالاطلاق ، وكه تعالى لا يريد
ما سواه الا من حيث انه يريد ذاته ، كما تس في فصل السابق .
وفي ذلك ان الله لا يريد دة بمفعول رادة وم سواه بمفعول ارادة
اخر قبل بفعل واحد بعينه (٢) .

٢٢ ايضاً بالانتقال الذهني ٣١ في فعل قوة العادة

(١) لا يشق وشوقها معنى محزون يعني به مرث وشوق ايه
سكن . فيه من قوة يدركه وشوامة

(٢) يعني به شهي العادة من وجه به مشتاة في دة ومن وجه
به به هو دة ما مشهي من حب .

(٣) يعني به دة دة لو سكر به فعل ردة يريد به . انه
ولا يريد بذلك الفعل نفسه ومه جميع به هو دة به دة في عينه ، فعل
في به فعل ردة ، اول دة به لا سكر . من ردة كالا لا

على . سبق بانه في ٥٧ انه يختار من جهة ما يعرف
 بشدي على حدة ثم يتأذى به الى المتأذى . وذلك لان الله
 بمجرد معرفتنا بشدي . يرى ان نرجع فيها فلا يكون قد انتقل
 انتقالاً ذهباً . كما لا يكون الله تعالى في جهنمات كدك
 في لؤاة . وكما يكون الله تعالى في جهنمات كدك
 تكون الله تعالى في جهنمات كدك . والله تعالى في جهنمات كدك
 لان الله تعالى في جهنمات كدك . والله تعالى في جهنمات كدك
 وفعل ما هو في . فلهذا . والله تعالى في جهنمات كدك
 كلاً على حدة . فلهذا . والله تعالى في جهنمات كدك
 الا ان الله تعالى في جهنمات كدك . والله تعالى في جهنمات كدك
 كما سبق بانه في ١٣ . فلهذا . والله تعالى في جهنمات كدك
 ما وفعل ارادة واحد

والله تعالى في جهنمات كدك . والله تعالى في جهنمات كدك
 والله تعالى في جهنمات كدك . والله تعالى في جهنمات كدك

والله تعالى في جهنمات كدك . والله تعالى في جهنمات كدك
 والله تعالى في جهنمات كدك . والله تعالى في جهنمات كدك

والله تعالى في جهنمات كدك . والله تعالى في جهنمات كدك
 والله تعالى في جهنمات كدك . والله تعالى في جهنمات كدك
 والله تعالى في جهنمات كدك . والله تعالى في جهنمات كدك

والله تعالى في جهنمات كدك . والله تعالى في جهنمات كدك
 والله تعالى في جهنمات كدك . والله تعالى في جهنمات كدك
 والله تعالى في جهنمات كدك . والله تعالى في جهنمات كدك

إرادة معاً، وهذا يحل لأن القوة الواحدة البسيطة لا تجتمع فيها
فملان معاً

وهذا أيضاً أن كل فعل إرادة له نفس الإرادة فيه إلى يريد
كسبة المحرك إلى المتحرك عنه

وإذا لم يكن الفعل الإرادي الذي يريد الله به دور غير
الفعل الإرادي الذي يريد به ذاته، فكان في إرادته تعالى شيء آخر
بحر كما لإرادته وهذا يحل

وأيضاً أن الإرادة مصدر رداً في الله نفس وجوده
كما سبق بيانه في ٧٣. وأنه ليس فيه الا وجود واحد. فإذا
ليس يكون فيه إلا إرادة واحد.

وأيضاً أن الإرادة (مصدر) قوة لله من حيث أنه
عقل (في ١٧٢). ودان كما أنه يعقل ذاته وما سواه بفعل تعقل
واحد من حيث أن ذاته هي مثل جميع الأشياء (في ٢٩)
فكذلك فعل إرادة واحد يريد ذاته وما دور له لا حيرته سلب
كل غيرية.

كثرة في ذاته ولا تركيباً في عقله، كما قيل في ٥١. وهذا ولا
 كثرة المراتب توجد اختلافاً في ذاته أو تركيباً في رادته
 و٣٠ أيضاً لا بين معرفة وسهولة فرقاً من وجه لا معرفة
 يتم بوجود المعروف في معرف وجوداً، ونستشهد به كذلك
 من خلافه، لأن الشهوة تصرف إلى الشيء المشتهى من حيث
 لا المشتهى يتطلب به يسكن إليه ويرتج. ولهذا كان الخير والشر
 هما في الاشياء متعلقان بالشهوة. وأما الحق والباطل فهي الدهن
 لتعلقها بالمعرفة. كما هو معلوم لك في علم ما ورد في الطبيعة.
 ويكون شيء واحد إلى كثير من حيث لا يفي به ذاته، إذ إن
 لوحدة أيضاً مبدأ الأعداد الكثيرة
 و٣١ كثرة المراتب عن الله لا تدل في بطلانه.

الفصل الثامن والسبعون

ومن قبله يصحح به من أجله قطعة على راحة الله لا يبره
 لقول ما الله يريد الحيور خارجة عنها كقوله، لأنه يريد أن يكون
 مبدأً للحيور التي يمكن أن تستفيض عنه ونكسه لا يريد
 على وجه الخصوص والحقيقة ١١ وذلك.

١١ لا تدل على ما يبره يدفع عنه من نفس الله تعالى
 حيور خارجة لأنه يريد أن يكون هو ما في جميع حيور هي يمكن
 أن تستفيض عنه ومثل هذه لا تدل على حيور في راحة ما يذهب

١٠ لأن الفعل لأرادي أن يكون بحسب نسبة الإرادة إلى الشيء المراد، ولا مانع من أن يساطفه الله يمكن نسبتها إلى أشياء كثيرة وحرثيه، إذ أن الله يوصف بأنه لأحسن والأول حتى «مقياس إلى الحرثيات» فبدأ لا نعمة له صفة من أن يريد ما سواه بوجه التخصيص أو بمعنى الجزئية.

١١ أيضاً أن إرادة الله بما يناسب إلى الاعتبار من حيث هذه مشتركة في نصيب الخير، فانظر إلى خيرية الله التي هي السبب الذي من أجله يريد، وكسب فقط عموم الخيور يستمد خيريتها من خيرية الله بل كل فرد من فرد الله أيضاً يستمد منها خيريتها كما يستمد وجوده.

فإذا إرادة الله يتناول تعقب كل فرد من أفراد الخيور. و١٢ أيضاً أن خير المصم في العلم كقوله الفيلسوف ك ١١ من علم ما وراء الطبيعة بما هو حيران خير من جهه أن العلم كله مرسل ما هو في خارج العلم كترتيب الحد للقاء، الكي، أي من حيث العلم، ذاته محتوية على لا إرادة من بحرثيات في نفسه حتى

و١٣ من علم ما وراء الطبيعة بما هو حيران خير من جهه أن العلم كله مرسل ما هو في خارج العلم كترتيب الحد للقاء، الكي، أي من حيث العلم، ذاته محتوية على لا إرادة من بحرثيات في نفسه حتى

وحبر من جهة - اخر - العلم منتظم بعضها مع بعض كالمصم
 حراء - امسك - وهذا هو الذي هو من حراء
 وقد بين في ٧٥ ن - انه يكون يريد منه على انه يريد
 الاخبار انه له - امسك - امسك - حيث - فيحصل ان الله
 يريد خير - كانه - في داه - ويريد خير نظام العالم
 كانه من حيث نظام حرائه - مع بعض - ولكن حراء
 انك مشدود عن افراد خيود - فاذا يريد الله اشخاص الخيود
 ايضاً .

و٤ ايضاً لو كان الله لا يريد اشخاص الخيود التي يتركب
 منها العلم للرم ان يكون خير العلم في العلم حصلاً بطريق
 الاتفاق اذ يستحيل على اي حراء ان من اجزاء العالم ان يؤلف
 من الخيود احثيه العلم - من ذلك - هو شأنه كناية
 بعد كانه - وعي - الله - الذي يقدر بارادته - كما سبق في ٢٣
 من ٢٤ من تأليف هذا - و - كونه العلم حصلاً بالحق
 فهذا من المحال - لانه يلزم عن ذلك - شيء - حري - كونه
 باولي حجه حصه بطريق - لا - في - وعي - ان الله يريد فرد
 خيود - ايضاً

و٥ ايضاً - خير - من حيث هو مدرث هو مراد
 في ١٧٢ - ولكن الله يدرك - حريث خيود - في ٥٥ - وذا
 يريد الخيود احثيه .

و٦ ثم يؤيد ذلك كذب - منس - ان يقدر في ١٥ من

التكوين : ان الله ستعين جميع امه له فرد فرداً " رأى الله اهور
انه حسن " ورأى الله جميع ما صنع فاذا هو حسن جداً "

الفصل التاسع والسبعون

في ن الله يريد لا ١٠٠ في م ركن بعد موحدة (١)

١٠٠ في م ركن بعد موحدة (١)

اذا كان فعل الارادة ان هو نسبة يريد الى فرد فقد
يلوح للمعنى ان الله لا يريد لا م هو موحود لا م م متصيين
ان يوجد م م بحيث انه ان رفع الوحد ويرفع الآخر كما افاده
الفيلسوف في كتابه في لقا سوراس في مقولات ١٦٤٥
وعليه ان كل فعل لازمة نسبة يريد الى فرد ان لا
يريد يريد الا م هو موحود.

يضا ان الارادة ان تفسر بالاضافة الى مراد كى نفس الحقيقة
والحق (٢) ولا يجوز ان يوصف الله بأنه حتى " رب رب الأ
بالاضافة الى الاشياء الموجودة " ومن ثم فلا يجوز ان يقال انه
يريد غير الاشياء الموحود

(١) بعد ان حدد المصنف عن مراد من عبارة ثابوت بوجه المصوم انقل
الى الكلام على بعضها بوجه خصص وحمل فاستدركت فصل مذكر
اولاً بمقاصد عدد ١٠ ثم ورد رد البعض على لاعة حيث لم يكن
ضعف هذا اذ وحيد ذكر رد الصحيح الشافعي
(٢) في كتاب الحقيقة وحقق مقالاً بالتصنيف.

وكيفه قد يستدل من ذلك فوق ما قلنا به ان كان فعل
لارادة في الله غير من متغير كما هو وجوده وهو لا يريد
الأمر هو موجود ، عمل فيه به من لا يريد الأمر هو
موجود .

وقد رد البعض على هذا القول بان قولنا الاشياء التي
ليست موجودة في ذاتها ، هي موجودة في الله في عبده ومن
ثم فلا مانع من ان الاشياء التي ليست موجودة في ذاتها
الله من حيث هي موجودة فيه تعالى .

وسكن هذا قول لا يرى كافياً ودعنا سبيل

ألا لا يريد أن يقبل به يريد شيئاً من حيث أن ارادة
تنصرف الى المراد (٢) . فاداً . ان ارادة الله لا تنصرف الى المراد
الذي ليس موجوداً لا باعتبار ان ذلك امر هو فيه على وفي
عقله ، بل ان الله لا يريد ذلك امر على غير هذا وجه وهو
لانه يريد موجوداً في ذاته وفي عقله وليس هذا يقفده

(٢) معناه ان يريد ان لا يريد شيئاً من جهة ان ذلك لا يختص
الى شيء ، يريد ، ومن ثم لا يكون شيء يريد به لا ان وجهه عليه
وهو لا يختص به ، وعلى هذا فكل ارادة في الله تعالى هي من يريد
و يريد ، وهو ممكن ، يعني يستلزم ان الله هو الذي يريد
د . ان ارادة الله تحت تعظيم في الله من حيث هو في عقله
ولا يكون يريد يريد لا ما كان في عقله وهذه نتيجة من في بها
بين ضعف رد البعض على الاعتراض بتقدم

التكلمون (١) بل قصدهم ان مثل تلك الاشياء التي لم تكن
بعد موحودة انما يريد الله من حيث هي في ذاته ايضاً .
و٢ لانه ان كانت الارادة تنسب الى الشيء مراد
موضوعه (٢) الذي هو الخير المدرك ، وانما لا يدرك فقط ان
الخير موحود فيه ، بل يدركه ايضاً في طبيعته الخاصة ، ولا اداة
ايضاً تنسب الى المراد ليس فقط من حيث انه في ذاته بل
من حيث انه في ذاته ايضاً .

فقول (٣) ان الله لما كان الخير المدرك يحرك الارادة وحسب
ان لفعل الارادي نفسه يتبع حالة الادراك ، كما ان حركاته
امتحرركات هي تابعة لحالات التحرك لدى هو علة حركته ، وازافه
لمدرك (بكسر الراء) الى المدرك (مفتوحها) انما هي تابعة لنفس
فعل الادراك لان المدرك لا يعرف الى مدركه لانه يدركه .
والمدرك المدرك ليس فقط يدرك شيء من حيث ذلك الشيء هو
فيه بل ايضاً من حيث انه في طبيعته الخاصة ، لأن لا يعرف
(١) على وجه بلغة " شكلمون " صاحب كتابي في اللاهوت
واللاهوتيين .

(٢) يريد بقوله " موضوع " موضوع مادة لصورتي به من فوه
الذي هو حجة البرد " ولا يتقي مع ذلك استقام في شيء مراد سي
هو موضوع مددي والذي لا يريد من حيث هو حجة مدرك ، ولا حصل
تقصص ما يكون ذلك شيء مراد وهو مراد ثم الارادة تابعة للفعل
والفعل لا يدرك الخير من حيث هو فقط بل ايضاً من حيث في ذاته

(٣) ما يعني هو احوب صحيح مددي يجب به على رد الاعتراض السابق .

فقط أبدأ ندرك شيء، أي أنه في عقلنا، بل أيضاً نعرف الشيء
به كأنه أو كان أو سيكون بطبيعته الخاصة. فإذا ولت أن كان
شيء في حال ما يدرك الآن ليس موجوداً إلا في العرف، فإن
لاضافة لتسعة لمعل لا أدراك، فإنه هي مع ذلك إلى الشيء، لا من
حيث هو في العرف بل من حيث هو في طبيعته الخاصة التي
يدركها المدرك.

فإذا أضفنا إرادة الله هي إلى شيء غير موجود من حيث
ذلك الشيء، هو في طبيعته الخاصة وباعتبار وجوده، إلا من
حيث هو فقط في الله العرف، فإن الله يريد أن يكون الشيء
الذي ليس الآن موجوداً يصكون موجوداً في روحه، ولا
يريد فقط أن يكون هو مدركاً للشيء.

فبست حل إضافة يريد إلى أن يجعل صفة الحق في
المحبوق والصانع إلى المتصور، وأرب إلى العظمة الربوبية،
وذلك لأن معنى الإرادة فعل مستغرق في نفس المراد فلا يستلزم
إذا فهم شيء موجود في الخارج، بخلافه فلو كان صانع وحق
ودبر لأنها تدل على أفعال تنتهي متعدياً إلى غير خارج يستحيل
بدون وجوده أن يفهم معناه.

الفصل الثامن

في سبب ما يريد الله أن يكون له وجوده وحقيقته

دلالة على أن الله لا يريد أن يكون له وجوده وحقيقته

وإذا أتت هذه المسألة يتحضر أن الله يريد بالضرورة وجوده
وحقيقته ولا يمكنه أن يريد العدم (٢) وذلك
أنه لا قد بدأ في ٧٤ من الله يريد وجوده وحقيقته على
أنها موضوع دراسة الأولى والأصلي (٣) الذي هو له سبب

(١) يريد الله أن يكون له وجوده وحقيقته على أن العمل الإرادي في الله هل هو
ضروري من جهة لمزيد وباعتبار نفس العمل، لأن كون فعل الإرادة الالهية
من هذه الجوانب ضروري، حقيقة لا شوب. بل التيقن لأن فعل الله كما تقدم
بينه هو نفس ذاته تعالى وقد أصبح ذلك من ضرورة فاداة ضرورية
لأن الإرادة على الله لا يمكنه أن لا يفعل في شئ من طبيعته لا يعترف فيها
أوجود عن لا يمكنه أن لا يفعل على الله فعل على الله فعل ردة الله هو
ضروري دراسة في مورد الله على هل يريد الله بالضرورة هذا أو ذلك من
مردده في موضع من هذه القضية وهي أن الله يريد بالضرورة وجوده
وحقيقته.

(٢) في لا بالضرورة لأن "يريد بالضرورة" و "لا يريد بالضرورة"
قضية متعكضان لأن بينهما وبينهما وهو "لا يريد بالضرورة" ولا
وسم بين مسألتين كما مر في المساق

(٣) لكي تفهم قوة هذا البحث يجب أن تعلم أن هذه قدس تؤ
في كتابه الحق مطلب ٢٣ في ١ حيث قال يحصل ردة موضوعات

ارادة ما سواه . فينتج ان الله تعالى في كل امر يريد وجوده
وخيريته ، كما ان النظر يرى لئلا في كل لوب .

ولكنه يستحيل ان لا يريد الله شيئاً ارادة بالفعل ، ولا كان
مريداً بالقوة فقط ، وهذا محال ، لان فعل ارادته هو نفس وجوده
كما نرى في ف ١٦ و ٧٣ ودأ من الضرورة ان يريد وجوده
وخيريته .

وموضوع ذي الصلة بالموضوع بوي هو ان موضوع ذاتي والمثل هو
بشيء متوجه اليه لانه من صميمه لان لا ذلة صفة
سنة صفة في شيء هذا موضوع نفس له لا ذلة ضرورة ، لان
صفتها يذهب اليه كاذبة كل كذا ان يريد لاس . . .
لا يكون معداً و يكون شقيفاً وهذا كذا كل . هو شر لان لئلا
صديق ، والموضوع الواحد في متعدد من ذلة لئلا . هو ذلة صديق .
ودأ يريد حجة الذي هو كذا ضرورة

وموضوع الله تعالى هو الذي يبين انه لا ذلة لان حجة ذلة
من لانه وذي في موضوع لا يمكن ان يكون له ذلة في نفسه .
وجان لا ذلة لانه في هذا موضوع حسب كذا في فعل ما يصر اي
مادي اني يعرفها ضرورة في في

وموضوع ذاتي لا ذلة له هو وجوده وحده في شيء من جهة
كل ما سواه و ذلة ذلة في هذا في ذلة لان ضرورة لتقرير بل
ضرورة لطبيعة في لا ذلة لاحت . ومن ضرورة ان يكون لارادة
له من شيء . معنى به يستحيل ان لا يكون له شيء ولا
كان يريد معه ذلة يمكن . وجود لان ذلة الله نفس وجوده .
وحال وجود به موضوع لا يصر في ذاتي لا ذلة وهم . . .
رذلة في ان ضرورة وجوده وحده

٧٠ سَأَلُ كُلَّ مَرِيدٍ أَنَّهُ يَرِيدُ بِالضَّرُورَةِ غَايَتَهُ الْقَصْوَى كَمَا
أَنَّ الْإِنْسَانَ يَرِيدُ بِالضَّرُورَةِ سَعْدَتَهُ ١١ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَرِيدَ الشَّقَاوَةَ .
وَلَقَدْ يَرِيدُ أَنْ يَكُونَ وَاحِدَهُ كَامِلِيَةً لِقَصْوَى كَمَا نَدِينُ فِي ٧٤ .
فَإِذَا يَرِيدُ بِالضَّرُورَةِ أَنْ يُوَحَّدَ وَيُسْتَحِيلَ أَنْ يَرِيدَ أَنْ لَا يَكُونَ
مَوْحُودًا

٧١ نَصًّا أَنَّ أَمَلَهُ فِي الْمُسْتَهْتِمَاتِ مُعْتَبَرٌ حَكْمًا حَكَمَ
الْمُسْتَهْتِمَاتِ لَا يَرِيدُ عَيْنًا فِي الْمُسْتَهْتِمَاتِ كَمَا أَفَادَهُ أَمَلُ سَوَافٍ ٢
فِي ٣ فِي الطَّبِيعِيَّاتِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْمُبَادِيَّاتِ فِي النَّظَرِيَّاتِ
هِيَ مَا حَصَلَ مِنْهُ الْمُنْتَجِعُ فَكَذَلِكَ أَمَلُهُ فِي الْعَمَلِيَّاتِ وَالْمُسْتَهْتِمَاتِ
هِيَ مَا يَسْتَعِدُّ مِنْهُ سَبَبُ كُلِّ مَا يَنْفَعِي أَنْ يَعْمَلَ وَيُسْتَهْتِمُ .
وَالْعَمَلُ هُوَ الَّذِي فِي النَّظَرِيَّاتِ يَدْعُو بِالضَّرُورَةِ لِلْمُبَادِيَّاتِ الَّتِي لَا تُقْبَلُ
أَعْرَاضًا وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَصْدُقَ اضْتِدَادُهَا . فَيَنْتَجِجُ إِذَا أَرَادَ
تَتَمَقُّقُ وَتَسْتَمْسِكُهُ بِالضَّرُورَةِ بِالْغَايَةِ الْقَصْوَى حَتَّى يَسْتَحِيلَ عَلَيْهَا
أَنْ تَرِيدَ مَا يَسْتَعِدُّ . وَعَلَى هَذَا فَإِنَّ أَرَادَةَ اللَّهِ أَنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا
عَيْنٌ غَيْرُهُ لَعَلِّي وَفِي الْمُسْتَهْتِمَاتِ يَرِيدُ أَنْ يَكُونَ مَوْحُودًا .

يَرِيدُ سَعْدَتَهُ سَعْدَتَهُ مِنْهُ لَا حَصْرَ فِي خَيْرِ كَمَلٍ وَاسْكِي
لَا عَيْنَ شَيْءٍ لَا إِذَا عَيْنٌ حَصْرَ مِنْهُ لَا تَتَوَقَّعُ فِي مَا سَوَاءٌ وَلَا
كَيْفَ . هَذَا نَوْعٌ مِنْ حَزَرٍ يَرِيدُ كُلَّ شَيْءٍ لَا يَسْتَعِدُّ وَبِذَلِكَ ضَرُورَةُ
وَأَنَّ السَّعَادَةَ تَقْصَى التَّحْقِيقَ فِي شَيْءٍ هِيَ فِيهِ وَشَيْءٌ لَدِي يَقُومُ
بِهِ وَلَا يَرِيدُ لَأَنَّ ضَرُورَةَ شَيْءٍ أَنْ يَحْصُرَ يَطْلُبُونَ حَزَرَهُمْ وَكُلَّهَا
وَشَيْءٌ مِنْهُمْ . وَكُلُّهُمْ قَدْ يَطْلُبُونَ شَيْءًا لَدِي شَيْءٌ فِيهِمْ مَعْنَى سَعَادَتِهِمْ
خَفِيقَةٍ

وإنّ أيضاً الأشياء جميعها من حيث هي موجودة تشبه
الله الذي هو موجود في الرتبة الأولى والعصى (١٢٩) وجميع
الأشياء من حيث هي موجودة بحسب وجودها على شكلها بحسب
طبيعية . فالله إذا بالأحرى يحب وجوده بحسب طبيعية . ولكن
طبيعه الله أن هي ذات واحدة لوجوده ضرورة كما تبين في
ف ١٣ . فإذ الله يريد ذاته بالضرورة .

وإنّ أيضاً كل كمال وحيد في المخلوقات إنما هو موجودان
لله وجوداً ذاتياً في حاله بعبارة قولاً بالذات . وكل بحسب الله هي
اسمى كمال بحسب الحقيقة لأم بحسبها به تتحد به نوعاً من
من الاتحاد . وهذه المحبة هي ذات موجودة في الله وجوداً بالذات .
فإذ يحب به ذاته بالضرورة وبعبارة يريد أن يكون موجوداً .

الفصل الحادي والثمانون

في بيان ما هو الله وما هو ضرورة

ج ١٩٠١ و ١٩٠٢ و ١٩٠٣ في ج ٢٣ و ٢٤

إن كانت إرادة الله تتعلق بحريته ووجوده بالضرورة ، فقد
ينوح بعض أنها تتعلق بشأ بالضرورة بما هو ذاته ، إذ أن الله
إرادته بحريته يريد جميع ما سواه كما تبين في ٧٥ . ولكن
من يدقق نظرنا في هذا الأمر يصبح له أن إرادة الله لا
لا تتعلق ولا بحرية بالضرورة وحدث

١ لان الله لما يريد لاغير لاني معدة لمية خيرة
(ف ٧٥) وليست تتجه الارادة الى ما هو معد للمية ان كان
يمكن ان تحصل المية بدونه. فان الطبيب على فرض انه يريد
شفا المريض فلا تنصهره الضرورة ان استعمال الادوية التي يمكنه
بدونها شفا المريض. وذا لما كانت خيرية الله يمكن وجودها
بدون لاغير بل لا يمكن ان لاغير ان تريد شفا (١١)
لم يمكن الله ان يري في ان يريد من اجل انه يريد خيرته (١٢).

٢. انما يتفق لارادة هو في ما هو في حاشية شفا يكون
موجب عذرة على الله. وهذه عذرة من نوعها في العادة قد تكون
او لا تكون. فلو كان الله في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة
على ان يكون. فلو كان الله في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة
بدونه. فلو كان الله في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة
وجود امة عليه بل لو ان الله في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة
التي هي في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة
من السكون. وعذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة
لوجود امة ولا عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة

(١) وذلك في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة
كذلك انما هو موضوع في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة
لا يمكن بعذرة لان عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة
ولا الى موضوع في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة
هي عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة
ثم ان كان عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة
من عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة في عذرة

سلامته وان لم يكن ذلك من ضروره لان وجود الشيء خير
وان كان شيء آخر غير موجود. وذا خير الوحيد الذي لا يمكن
للارادة باعتد حقيقة ان يرد لا وجوده انما هو الخير الذي اذا
ارتفع ارتفع معه حقيقة خير بالكلية ، ولا خير مثل هذا
سوى الله . وذا يجوز الارادة باعتد رده في حقيقتها ان تريد ان
لا يوجد شيء من الاشياء ، ما خلا الله . ولكن ارادة الله هي
هي فيه تعالى حسب كل قوه اتي سكت معنى لارادته لان
جميع الاشياء هي فيه تعالى كانه دلائل الاق ١٢٨ . وذا يمكن
الله ان يريد ان لا يكون شيء موجوداً ، خلاصه وذا ليس
يريد بالضرورة ان يكون لشيء اني هي دونه

وذا ان الله بارادته خيرته يريد وجود لا غير مشترك
اناه في خيرته (ف ١٧٥) . وخيرة الله كونه غير متناهية يمكن
الاشتراك فيها بوجوه غير متناهية وبوجوه اخرى غير التي ذكرت
بها فيها الخلاق موجوده لان وذا وان به مجرد به خير
يريد بالضرورة ما يشترك فيها فانه ان يريد خلائق غير متناهية
لشاركه في خيرته على صوابه متناهية وهد وضح . خلاص (١١)

١ . نفسي باني لا يمكن ان يكون وهد متناهية
ومن ثم فلا سبب ان يكون خالق غير متناهية ولا على
صديق تعبد ، ولكن يرد على هذا ان الله وحده
يريد بالضرورة لا كل شيء . بوجوه من خلائق ، هو عباد
على يحدده ومن هو قبل شراكته في خلاصه وذا لا يتحصل من مقدمه

لانه لو اراده كانت موحودة لان راده مدأ وحوود الاشياء
كما سنبينه ك ٢ ف ١٣ من مؤلفنا هذا .

فاذا ناس الله يريد بالضرورة ولا لاشياء الموحودة الان
وذا ايضا ان ارادة من هو ذو حكمة (١) بانجاهها الى
العلمة تكون متجهة الى العلم الذي يحصل عن علمة ضرورة
من الحقائق . يراد وحوود الشمس فوق الارض ولا يراد صوت
الظهر . واما العلم الذي لا يبرم بالضرورة عن علمة فليس من
الضرورة ان يكون المراد مريداً له لكونه يريد العلمة . والاعبار
كما تصدر عن له لا عن ضرورة كما سوف نبينه في ك ٢ من

على معادة وذا هو قد ثبت كنهه في حديثه وذا لا يتحصل من معادة
العلمة . ان الله يريد حريته خلقت به متجهة

لحسب ما قد اتفق لا سيعلم لان جميع خلقت له منى لاشياء ك
في حكمة الله واحدة ويثبت اوحدة ولى له من غيرها حتى يراد الله
بالضرورة شئ من هذه في حديثه دون سواها . فبقي اذا ان الله يحكم
قده به يحصل شئ واحد دون لآخرى . وحيد فيكون قد اراد اشراك
هذه في حكمة بالضرورة ولكن لا بالضرورة لمصلحة بل بالضرورة المرضية
ي لانه يراد وذا قد ثبت كنهه متحصل . لا يراد . ولكن شئ من
يكون قد ذه . وسبغة التي تستخلص من العلمة هي تتعلق بالعلم
الاول لاشياء وكل هذا حليل ومحل

ول . . . هو ذو حكمة . ليخرج ذا الحقاقة الذي قد يريد
العلمة ولا يعلم . ثم الاشارة الى ان العلمة على مراد الذي يفعل فعله
بحكمة . هي الذي يعرف عند علم . رادته . بالعلمة بالضرورة
لا يريد مجهول .

مؤلفاً هذا . فبدأ يس من الضرورة ان يريد له مسواه من اجل انه يريد نفسه .

ثمّة ايضاً ان الاشياء تصدّر عن له صدور المتسوعات عن صانعها كما سوف نبينه في ك ٢ ف ٢٤ . والصانع وان اراد ان تكون له 'الصناعة' فلمس مع ذلك يريد بالضرورة ان يوجد مصوغاته . وداً ولا انه يريد بالضرورة غيره لانه يريد ذاته . فيجب ان نرى السبب الذي من اجله يعرف له الاعيار بالضرورة ولكنه لا يريد بالضرورة (١) مع انه انما يعقل ويريد

(١) بعد ان اثبت القديس قسطنطين صريحاً الى دفع هذا الاعتراض وهذه صورته كما رأت في بق ك . . . من كونه يريد ذاته يريد الاعيار كذلك من كونه يعقل ذاته لانه يعقل بعمل الاعيار، ولكنه لم يقه ذاته بالضرورة يتعقل الاعيار . وداً وبالضرورة يريد الاعيار

وحال القديس على هذا الاعتراض منكر مثله لسبب في نفس والارادة من العقل اذا فعل شيئاً بالعقل كما تحصل فيه حالة ما وهي مدخل صورة العقل فيه . واما الارادة اذا ارادت شيئاً فلا تعجز مريضة . من حصول حالة ما فيها ، بل الحصول تلك الحالة في نفس ارادتها تكون فردانية و معداً لانية و حالاً لان ارادة كندية لانه حجب وعليه فتكون نتيجة الاعتراض كاذبة لانتفاء اثبتية بين العقل والارادة من هذا القبيل

وفي خلاصته اللاهوتية اجراء ١٩ و ٢٠ على ١ قد جاب على هذا الاعتراض بسبب آخر موجه الى لاول حيث قال في مقدمة ١١ ردة ١١ تتعلق بالاشياء بحسب وجودها في ذاتها وعنده يتعلق ٢ بحسب وجودها في ذاته لاهية ووجود الاشياء في ذاتها ليس ضرورياً ولا كالب واحدة لوجود

الاعبر لكونه بعقل ويريد ذاته (ف ٢٩ و ٧٥) . واجب في ذلك هو ان لعقل اء يعقل شيئاً ليجرد ان عقله حصل على حالة م ، و شيء ي يكون معقولا فاعمل بانتقش شبهه في العقل . و ما كون المرید يريد شيئاً فذلك لان المراد حصل على حالة م ، و اننا نريد شيئاً لانه عاية او لانه معد للفاية . و كون جميع الاشياء هي في الله لكي يمكن تعقله فيه امرأ يقتضيه كماله الالهي بالضرورة ف ٥٠ . و اما حيرته فيست تقتضي بالضرورة وجود الاشياء معدة له في حيرته اعددها بحيث . وهذا السبب كان من الضرورة ان يعرف الله الاغيار لا أن يريد لها . وهذا ايضا كان به تعالى لا يريد بالضرورة جميع ما يمكن ان يكون له نسبة الى حيرته . و اما الاشياء التي لها نسبة في ذاته التي يعقل بها اية كانت تلك لنسبة فانه يعرف بالضرورة

د . و اما وحده في به محروري لان ذاته مثله . و بدأ لا يكون
عاقبة ارادة الله بالاشياء . ضروريا بل تعلق عقله بها ضروري

الفصل الثاني والثمانون

في ادلة المتراضين على ما تقدم من القول ودفعها (١)

١

ان الاشياء التي يريدنا الله ان كان لا يريدنا بالصورة
فيلزم عن ذلك محالات .

١ ان كانت ارادة الله بسطر الى بعض المرادات ليست
متعينة اليها فيشبه انها تكون الى الطرفين . وكل قوة هي الى
طرفين فهي بالقوة بوجه ما ، لا تكون انشيء الى طرفين هو
نوع ، هو ممكن وحدث (٢) وعليه فتكون ارادة الله بالقوة
فاداً لا تكون ارادته بمس جوهره الذي يس فيه شيء بالقوة
على ما اثبتناه في ١٦ .

٢ ثم ان كان اموجود بقوة من حيث هو كدب في
حكم فطرته ان يتحرك لانه يمكن ان يكون وان لا يكون
لزم فوق ما تقدم ان تكون ارادة الله قانية للتغير .
٣ ايضاً ان كانت ارادة الله شت مم يملق معلولاته

(١) البت حص عترتات الفلاسفة لثقلان ررية هم وسدوره عن
افه ضرورة وهو أي يصر ومن سمع من الفلاسفة لاقدمين ومن حملتهم
من فلاسفة العرب ان الشد وين بيت

(٢) لا يمكن حادث تعريفه انه ما يقتضي لدائه ان لا يقتضي
شئ من الطرفين الوجود او العدم

طبيعية له فتكون اذ ضرورة . وليس في الله شيء سیر طبيعي
 اذ يستحيل ان يكون فيه شيء معرض و شيء ناقص كما
 من ف ١٩

و قد يتصور ان كان ما هو الى طرفين متردد بينهما على السواء
 لا يميل الى الواحد اكثر من ميله الى الاخر فيجب ان الله اما
 لا يريد واحد من الاثنين اللذين هو اليهما بين وبين وهذا
 قد تقدم بقصه في ف ٧٥ . واما ان يرجح الى واحد منهما من
 من الخارج ف وحده يكون شيء متقدم عليه تعالى يرجح ميله
 الى واحد .

دفع الاعتراض

ان هذه الاعتراضات لا تدمر دعوى شيء لزوما ضروريا :
 ١ لان القوة التي توصف بانها الى طرفين ، يصدق عليها
 ذلك من احد وجهين (١) : ومن جهة قولها ذاتها وشبهها

(١) ان يحدس بحدس مدح على حدسي لاعتدال من لا حول اني
 هي كل ما كان في ذلك وهو رواية بوجه . وهو ان القوة تعالى
 الى طرفين دون ان لا يكون دور وهو قوله يكونها
 نحو من بعد على كل كنه يدعي ترجيح الى حد الطرفين . كاعتدال مشكك
 . مثلا . فهو دور . في قوله لا اعتدال في قوله . يكونها . يكون دور
 . القوة تعالى من بعد فيها تعليل ضرورة : يمكنه

ومن دعوى ان في قوله دور . حصلت على كرها فكذلك قول لا
 يوافق على حد ضروري . ان هو متقدم بخصبته عن كبره . فهي نقل ايضا

من جهة ما يقال انه اليه . ام من جهة لقوة نفسه فحدث اذا
لم تنكس لقوة قد احرزت كل كفاها الذي به تترجح الى احد
طرفين ، وهذا راجع الى نقص في القوة ودين على بها لم تن
بالقوة الى شيء ، كما يتضح لك من العقل المشكك الذي لم يدرك
بعد المبدى ، التي يترجح بها ادعاه الى احد الطرفين . واما من
جهة الشيء الذي يقال ان لقوة اليه ، وقوة تكون الى طرفين
منى كان كمال فعلها غير منوقف على واحد من الطرفين بل
ينكس وحوادث كايها ، كاصعة مثلا لاني يمكنها ان تستعمل لاجز

هم ان الطرفين لا تحقق باحدهم ضرورة ، بل يكون يمكنها ان يكون
احدهم ، وفيل الى عددهم ، فتكون حيدرة ، فيكون الطرفين قوة واحدة
لا لا مذبذبة ، لقوة الصانع المتكامل شريفة ، فيكون
فكره بالقوة في تحريك صفة ما شيء ، من كمال فيه لا على بعض
فصله ، فليس بالردة ، بل الى طرفين في ردة محاورت او عدم
بجودها بمعنى الذي في انكس بالقوة في حد الامور لكن بالقوة اعمدية
وبسكرة كون ردة بمعنى هي في طرفين بالقوة لا ردة له عدم تعلق ردة
لتي هي حيزه بالاجز ، فله ضرورة ، لان حيزه لا يختص في كماله وفي
ريادة كمالها الى شيء ، من الاجز ، لانه في حيزه في ردة كمال ردة
وحدة الاجز ، واما بوحدة صفة ردة ، بل ردة له هي قوة في
الطرفين لا بالقوة في الطرفين ، لان ردة لاوى تدل على كمال لارادة
في ذاتها ومن ثم لا تتحقق بالضرورة ردة الطرفين .

واما القول الثاني اي بالقوة في الطرفين ، معناه بالارادة فله لان
تريد احد الطرفين ردة ، وتصح لك شرحه من جواب على
لاعتراض الثاني

عمل واحد آلات مختلفة على السواء وهذا لا يتعلق بقص في
بقوة من الأخرى يفصل فيها لتسميها على كلا الصدين، ولهذا
د كاس الى الطرفين على السواء، ترجحها يكون لا الى هذا
ولا الى ذلك (١١). وهكذا احب في ارادة الله بأسطر الى لا عيار
بعدم تعلق عايتها بشئ من الأعيان فما اتم متحدة معايتها على
اكن وجه من الاتحاد.

فاداً ليس يجب ان نضع في ارادة الله شيئاً مما هو بالقوة.
و كذلك لا يجوز ان نضع في ارادة الله بمير، لانه
ان كان لا يوجد في ارادة الله ما هو بالقوة، واحتياجه لا ضرورة
احد لطرفين في مصولها لا يكون على هذا النحو وهو ان
تعتبرها بالقوة الى طرفين، كأن تكون اولاً مريدة بالقوة كأيها
ثم بعد ذلك مريدة بالفعل، وبها دائماً مريدة بالفعل جميع ما ترده
لا مما يتعلق به تعالى بل مما يتعلق بعلو لانه ايضاً، ولكن لان
مرادها ليس له بسمة ضرورية الى حيزيتها اني هي مرده الاولى
ولا يصل على نحو ما تقول ان النص، اني بسبب بسمة اصحوا
في الى الموضوع بسمة ضرورية هي فساداً ممكنة لا ضرورية،
وهذا اذا قلنا ان الله يريد هذا الموضوع، فن السبب واضح ان

(١١) ترى ان المانع بعدم يكون ارادة الله في صدين ولكن كونه
الى انصاف لا يصدق عيب من جهة عشارها في ذاتها بل من جهة (العد)
وهذا فلا يصح القول ب هي هي دعوة ويتبع عن كل ذلك ب لا يرجع
في ايضاً الله قد و دت من مطبوعات الا رده لمختارة

هذا قول فصيح لا ضرورة بل ممكنة بالامكان الذي يقال به
ان الشيء ممكن، لا باعتبار قوة ماسل بالامكان لدال على ان
شيئاً ليس وحسباً ان يكون ولا ممتمساً ان يكون، كما افاده
الفيلسوف في كتابه ٥ في التفسير. وذلك ككون ممتث
ازوايا له فتنس منسوبة قضية ممكنة، لا باعتبار قوة ما، لان
الحسابات لا يحسن فيها للقوة او للحركة. وينتج من كل ذلك
ان هي الضرورة المذكورة لا ينبغي عدم تعبير ارادة الله. ويقوم
شاهداً على هذا ما قيل في الكتب المقدس عدد ٢٩ و ١٥ من
سفر الملوك الاول حيث قيل «هو به» سرائيل لا يكذب ولا
يندم» (الآية).

٣ ثم ان (١) ارادة الله وان كانت لا تتعين معلولاتها
فليس يجب مع ذلك القول ان الله لا يريد شيئاً من معلولاته
او ان المرجح له لارادته شيء خارج، لانه «كان العير
المعقول هو المرجح لارادة على انه موضوعها الخاص» وكان عقل
الله ليس شيئاً خارجاً عن ارادته، لان كليهما نفس ذاته لم ان
ارادة الله ان كانت ترجح الى ارادة شيء عن معرفة عقده فلا
يكون المرجح ها شيئاً خارجاً (٢) لان عقل الله لا يدرك فقط

(١) جابوب الماتن في هذا العدد على الاثر من الثالث والرابع مقدماً
جواب على ربع لتوقف منه على حل لاعتراض الثالث، وانسب نتيجة الاعتراض
وهي ان كان الله لا يريد لا يحد من ضرورة فيلحق رادته تعبير عند ارادته.
(٢) من هي ترجح ذاتها الى المراد الذي لها اليه نسبة غير واجبة.

ووجوده الالهي الذي هو حيرته، بل يدرك أيضاً خيوط الأخرى
كما تبين في ١٤٩. وهذه الخيوط التي يدركها كمال شدة حيرته
ودائه لا كأنها مبادئ ١٥١. وهكذا تبين إرادة الله في هذه الخيوط
على ١٥٢ ملائمة لحيرته لا على ١٥٣ ضد وريته لها. ويحدث مثل هذا
في إرادتنا، فإن إرادتنا إذا عالت أي شيء على به ضروري بعينه
بالضرورة المطلقة، فإنها تندفع إليه ضرب من الضرورة. وإنما إذا عالت
الشيء من أجل موافقة فيه بمسألة فقط فلا تصرف إليه بالضرورة،
ولهذا ولا إرادة الله تعجل بالضرورة إلى معلولها.

ويضاً لا يسمى بناءً على المقدمات السابقة أن يفرض في
الله شيء لا طبيعي، لأن إرادة الله لا يد ذاتها والأعيان بفعل واحد
بعينه، إلا أن يستلزم إلى ذاته هي ضد وريته وحسبمية، وأما نسبتها
إلى الأعيان فلأنها هي من حيث تلك الأسرار فيه بعض الملائمة
وليست أي تلك النسبة ضد وريته وطبيعته، لكنها ليست قسرية
ولا طبيعية بل إرادية، فإن ما كان إرادته فليس قسرياً ولا
من الضرورة أن يكون.

والذي من القول هو أن على الأفعال مع
أي لا يكون لا غير على حاشية كما لا يجب عليه بالضرورة

الفصل الثالث والثمانون

في ان الله يريد شيئاً اخر سواء بالضرورة الفرضية (١١)

ومما قدما يمكن ان يتحصل ان الله وان كان لا يريد شيئاً من معمولاته بالضرورة المطلقة فانه مع ذلك يريد شيئاً بالضرورة الفرضية اي المقيدة وذلك :

١ - لانا قد بسا في الفصل السابق ان ارادة الله براءة عن التعمير . وكل لا منمير إذا وحده فيه شيء مرة فيستحيل ان لا يكون فيها بعد موجداً فيه لانا نقول ان شيئاً يتحرك اذا كان الآن على خلاف ما كان من قبل وداً ان كانت ارادة الله

(١١) لكي نفهم ما يقار في هذا الفصل يجب ان نعلم ان الضرورة التي يعمدها ١٤ من حيث الوجود وحسب على ما علمه الله سبحانه وتعالى في حلالته حرة . م ١٩ و ٣ وفي كتابه في الحق م ٢٣ و ١ على م ضرورة مطابقة م ضرورة فرضية اي مفيدة لان الضروري اي الواجب على ما عرفه ارسطو هو م ان يتحقق ان يكون على خلاف ما هو، وهذه الحالة تكون له م معنى في ذاته وان لم يكن في غيره . فالضروري المطلق اي لده هو الذي له انه لا شيء . امر اي شيء . كان يستلزم محال من فرض عدمه . كما يتحقق فانه واجب للانسان لذات لاسان لا شيء . حرة بحيث لا فرض عدمه . بطل الانسان ان يكون م . والضرورة الفرضية هي كون الشيء لا يمكن ان يكون على خلاف م هو . لا لمعنى في حقيقة الشيء . بل معنى يريد عليه كقولك الارادة واحدة وجود لا بدتها ولكن عند فرض اثنين واثنين وهذا لوحده الفرضي اوجه كثيرة

و ٣٠ ايضاً الله يقوى على كل ما قوى عليه (١١) لان قدرته لا تقص ولا تنهي كما ان دانه لانهم، ولكنه لا يقدر الا ان لا يريد ما فرض الله اراده لامتناع قبول ارادته لتعير. واداً لم يقدر سداً ان لا يريد ما اراده واداً ما اراده هو ضروري على تقدير انه قد اراد ما اراد ويريد ما اراد وليس حد الامر من ضرورة بالضرورة ان هو ممكن بالامكان المتقدّم ذكره (٢١) و ٣١. فكل من يريد شيئاً فانه يريد بالضرورة كل ما يتقاصه ذلك شيء بالضرورة، لا داوحد نقص من قبل المريد او لحالة او لان شهوة صدره عن لاصانة في اختياره يتبدى به الى الغاية، وليس شيء من ذلك يعصدق عليه تعالى وذا ان كان الله بارادته دانه يريد شيئاً آخر مما سواه من الضرورة ان يريد كل ما يشترط

١١. لانه ممكن ان قد قد قى لا يريد. رده. لا لال
عدم الله و

١٢١. يريد به لامكان متعلق به سميته ان سبب لامكان خاصي
القوم يكون شيء. ان واحد. يكون ولا يتصل. يكون، فيكون
معنى قوله "ان هو ممكن" ان قولنا انه يمكن ان لا يكون قد اراده
ون لا يريد. قد ردهم يمكنه تفصي لا تشق ناقص من صري هذه القضية
ان كان سببه نقص فريضي. لان. قد رده. ويريد. لا. ان في دانه
ليس واحد ولا متصل. يكون. يمكن. نقص صغير متعلق به. كان
راده به وقعه قد تحول من الامكان الى لا امتناع. كان يوجد له
خاصي ثم بعيد به عدداً جعلاً به حصر. لان متصل المتعلق يستحيل
ارادته بدنه عدداً.

ضرورة لمراده ، كما انه من الضرورة ان يريد الله وجود نفس
ناطقة على فرض انه يريد وجود انسان .

الفصل الرابع والثمانون

في ن ا ردة لا تعلق مستحيلات في د بها (١)

وتم قدم . قريب . يصح ان لله لا يمكنه ان يريد الاشياء
التي هي مستحيلة في ذاتها وذلك

لان مثل هذا الاشياء شأنها ان تنافي ، ككون الانسان
حاراً ، فان هذا يتضمن كون الحق غير باق . وكل ما كان موقفاً

(١) استحيل بحر مع عدم الملازمة لمرتب منع . ومن الضروري
بأنه لو صح واحد صحيح . فان سبب في . عقدة فلا من يسطر الواحد
وتمنع بينهما عينة خلاف مع تدفع في معنى الضرورة . فذلك ضروري
في لوجود ، وذا ضروري في عدمه (٥١) وكن ن واحد . كما قد علم في
الحاشية ، مكنون واحد مدته و واحد مع فرض . فكذلك امتنع امتنع
مطلق . و ممنوع مع فرض امتنع مطلق . و فرض وجوده حصل محل
معدلاً . ولا شرطاً أي به يعز عنه تعضية بكون محمول مدوي اطلاقاً
موضوعاً . كما لا شرطاً كقوله انسان حار ، و لا شئ . و امتنع مع فرض
ما كان باقاً ذاته ممكنة . و لكن ن وضع معه شئ . نس هو صار متشبه
ويبرز عنه تعضية بوضع مع موضوعه . و محموله م يكون المحل فيه كاذباً
كقوله ن سقر ط م د م . ش وهو م . ن . و محمول ممكن انقراضه
مطلق . و لكن عند فرض نه . ش . و د م . ش . و محمول ممنوع عنه . و هذا
لامتناع دعوى الامتناع العرضي . و كلامه حق على امتنع مطلق .

شيء فيه بسبب عن ذلك الشيء شيئاً من مقتضياته ، كما ان
 كون الشيء حاراً بسبب عنه نطق الانسان . فاداً ان كان الله
 يريد بالضرورة الاشياء لشي لا بد منها لما يفرص انه يريد ، كان
 من المستحيل ان يريد ما يناقضه ، وعليه فيستحيل ان يريد
 الاشياء المتسعة بدانها امتناعاً مطلقاً .

٢٠ ايضاً ان الله بادرته وجوده الذي هو حيرته يريد
 جميع الاغيار من حيث ان لها شيئاً به . والشيء يناقض حقيقة
 الموحود من حيث هو موحود (١) اذا تعذر ان يسلم فيه شيء
 لوجود الاول ، اعني اوجود الاله الذي هو يدوع كل وجود .
 فاداً لا يمكن لله ان يريد شيئاً يناقض حقيقة اوجود من حيث
 هو موحود . وكما ان اوجود الاطلاق يناقض حقيقة لانس من
 حيث هو انسان ، فكذلك يناقض حقيقة لوجود من حيث هو

١ من حيث هو موجود . لان شيئاً قد يناقض حقيقة الموحود
 من جهة ولا يفيق من وجه آخر ، كما في مثلاً فانه من حيث دلالاته على
 عدم البصر يناقض وجود اي البصر ، ولكنه من حيث دلالاته على الفعل
 فلا يناقض حقيقة موجودي من وجوب من يدل عليه . لان معنى لا
 يكون الا مع وجود من وجوب واحد له البصر فاداً ما يناقض
 حقيقة الموحود لا يكون متعدي لارادة من حشة ، فاداً هو للموجود لانه
 حقيقة موضوع لارادته ، لان موضوع لارادته واحد مني على اوجود
 ولكن لا اوجود قد يقع تحت دائرة دلالاته وجود ، كما تقدم في سلف
 ويحذر من وقوع هذا الاشياء ضد ما في قوله " من حيث هو موحود " .
 وتامل .

كذلك كون شيء موحوداً ولا موحوداً معاً فإذا لا يمكن لله أن يريد أن يكون السبب واللايجب صدقاً معاً . وهذا (١) يكون مدانه يتصور صدقاً مع ذاته لاشتراكه على الساقص فإذا لا يمكن لله أن يريد المتعاطات بذاتها .

و٣ ايضاً أن لارادة لا تتجه الا الى الخير الممحل فإذا كل ما لا يقع تحت العقل لا يمكن أن يقع لارادة . واستبعدت بالذات لا تقع في العقل لمساكنة ذاتها ، بهم اد لم يكن عدها جاهلاً خصائصها (٢) . وهذا يستحيل أن يقع عليه تعالى فإذا ما كان متمم مدانه لا يمكن أن يقع تحت ردة الله .

و٤ أن كل شيء محسباً يكون حاشاً الى الوجود فيكون حاشاً الى الخيرية . واستبعدت بالذات انك هي التي يستحيل وجودها . فإذا يستحيل كونها حياً . فإذا يستحيل

(١) وهذا اي صدق السبب واللايجب معاً

١٢١ لأن من يجهد خصائص الاشياء قد يتصور أن شيئاً من خصائص شيء هو نفس من خصائصه ولا ملائمة له فيوجه له أو يسلبه منه بحسب ما يراه . وقد يكون تصور هذا محلاً . ومن ينتج من ذلك أن العقل يكون متمم العقل ، لأن موضوع العقل انما هو . كل حق مدانه كما أن موضوع لادة . كان حياً مدانه . ومن قد يقع البطل للعقل إذا ظهر له هيئة حية ، كما . لارادة تدل على اثر . د غير لها بهيئة الخيرة ، وذلك كما رأى سراً اصفى فداقه ووجدته مراً فيحكم على كل سبيل مدانه من مع انه ربما كان حلوا كالعسل . فحكمه يكون محلاً . وكما مبني على هيئة الحق

ان تكون مرادة الله الذي لا يمكنه ان يريد الا ما هو خير
او ما يمكن ان يكون خيراً .

الفصل الخامس والثمانون

في ارادة الله لا ترفع عنها امكانها (١)

(خلاصة ج ٨ مسألة ١٩ قسم ١١)

وقد يتحصل مما تقدم ان ارادة الله لا تنزع عن الاشياء
صفة امكانها ولا تمنعها واحدة بالوجوب المطلق وحدث
١ لان الله تعالى يريد كل ما هو مشروط بضرورة ما يريد
كما تبين في ٨٣ . وبعض الاشياء ينحصر باعتدال حال طبيعتها
ان تكون ممكنة حادثة لا ضرورية فاداً يريد الله ان تكون
الاشياء ممكنة حادثة . ونفوذ الارادة الالهية يقتضي لا ان يكون
الشيء الذي يريد فقط ، بل ايضاً ان يكون على الحال
الذي يريد ان يكون عليه . فان قوة الفواعل الطبيعية
اذا كانت شديدة فانها تجعل مفعولها شديداً لها لا في النوع فقط بل
ايضاً في الاعراض التي هي حال من احوال الشيء .
فاذا نفوذ ارادة الله لا ينزع عن الاشياء امكانها .
٢ ايضاً لان الله يريد خير جملة مفعولاته موثراً ايضاً على

(١) لا يمكن من الحدوث ي كون الشيء حادثاً اي كونه في ذاته
ممكناً ان يكون ولا لا يكون .

الخير الجزئي منها ، لأن شدة خيريته يوحد في الجملة ما كل وجه .
كما تبين (ف ٧٥) . وكما أن العالم يقتضي أن يوحد فيه بعض
الممكنات ، والالام يتضمن العالم جميع مراتب الموجودات (١) ، وهذا
يريد الله أن يكون بعض الممكنات

و ٣ أيضاً أن خير العالم إنما العبرة معه بنظام كما يتضح من قول
المفسر في ك ١١ من مناقبنا ، ونصه : العالم يستلزم وجود
علل ممكنة ، لأن الاحتمال من كمال العالم ، وهي لا تحرك إلا
إذا تحركت عن غيرها وعن العلة بتغيره بغيره معنويات حادثات لا متناهية
أن يكون العلل امتن وجوداً من عنده ، وهذا يرى أنه وإن كانت
لعلة السببية ضرورية فسلول يكون ممكناً أن كانت لعلة

(١) علم الله من حيث هو ، ثم هو موجود شدة اقده من حيث
هو موجود تام وتعد ، نفس لا من حيث هو موجود متعصب والموجود
لله وتعالى ، يصح ما رجب وأما ممكن فكان وجد هذان استم الموجود
مرتبه ، ويمكن في صلاح أمور بغيره ، بعد عنه عند لا يبرح بغيره
Possible, contingens على ما اورد في مناقبنا ، لأن الممكن على
ما قاله لا يشترط فيه أن لا يكون موجوداً بل ما كان موجوداً أن
لا يمكن واحد فيصدق عليه سم ممكن ، أن الممكن ما لا فرض
وجوده أو لا وجوده لا يلزم منه محال وعكسه الواحد ، لأن الواحد
هو ، و فرض غير موجود لزم منه محال ، وزيد بالممكن والواحد ما كان
في حد ذاته ممكناً واحداً ، وعلى هذا يكون الله عية لا يفي كما
قدمت في حاشية ١ على ف ٨٤ ، وكذا يشهد في معنى لصورة كما
ستري في الحاشية الآتية

القريبة ممكنة ، وهذا يتضح - مما يحدث في الاجسام
اسفلية ، و ما يحدث فيها - هو ممكن حدث ، لان العلة
القريبة ممكنة مع ان العمل المبدءى - هي حركات السماوية
ضرورية . و قد اريد الله ان يوجد بعض الاشياء على طريق
الامكان واحداث

وذاً ايضاً ان ما في العلة من ضرورة مع فرض لا يلزم عنه
الضرورة المطلقة في المفعول . و قد ثبت في الحقيقة لا مرادة
ضرورية مطلقة بل ضرورة مقيده فقط كما تبين في ٨١ .
و اذاً لا يجوز ان يستنتج من ضرورة الله شيئاً من المحلوات
ان في الخفوقات ضرورة مصممة الى وجود مطلقاً .

وهذه الضرورة المطلقة وحدها تسمى الامكان ، لان الامكان
يشمل الامر (١) مع فرض الضرورة كقولك ان سقر ط يتحرك
ان كان يد كض ، هو ضروري وذاً ارادة الله للاشياء لا تسليخ

(١) قولنا امر - لا يمكن - بشئ الامر ، اعني ان الامكان يكون
ماعتاده في حد ذاته ممكن لا يمكن مطلقاً ، وقد يكون ضرورياً مع فرض ،
كما تصح لك ان قيل في مثل هذا سقر ط عليه عين قولك هذا
يمكن مطلقاً واما في ذاته لا يمكن وقولك هذا لا يمكن -
يمكن مع فرض ، لا في نفسه ، و يمكن - لا يمكن مطلقاً
لا يتحرك وكذا لا يمكن - لا سقر ط مع فرض كونه د كض . ومن
ثم ان وضع شئ ضروري مع فرض فلا بد من ذلك نوع الامكان
عنه - و قد ثبت هذا تحت - ان نتيجة - ان قول

عن تلك الاشياء مرادة امكانيات (١١) فداً قوياً (١٢) ان اراد الله شيئاً لا يلزم عنه ان يحد بشيء من الاشياء يحد بالضرورة بل يلزم عنه ان هذه الشرعية وهي "ان اراد الله شيئاً فشيء" سيوجد هي صدقة وضرورية، ولا يدم ان ان لي يكون ضرورياً (١٣)

(١١) قد قدما ان الامكان او الامكانية يحد بها من بعد عنه عند لا يربح بعد Contingent

(١٢) بالضرورة لظنه كارب في من وقول بان هذه القضية شرعية د انه شيئاً ان يكون فيكون هي صدقة ضرورية، ووجه ان كون الشيء الذي يريد ان يكون لا يكون لا يكون ليس يثبت ولا يستقيم مع فعل رده انه نفي لاسد من بعده بل من الضرورة ان يكون، ولكن لا بالضرورة مصفة على الاطلاق، بل بالضرورة التي يريد الله ان تكون له اي مصافة والشرعية لان ما رده شيئاً منه يريد انشاء على الوجه الذي يريد ان يكون عليه وهذا قول هذه القضية الشرعية ان ارد الله شيئاً فشيء يكون بالضرورة من غير ان يكون شيئاً فيه واحداً بالحوادث بل قد يكون بالحوادث لبرهي لعداوتك لان الذي في القضية الشرعية يكون غير متقدم مكر او وحيث

وان كان متقدماً عند وجوده وحيث ان يكون الذي من الامكان والحوادث بحسب ما يريد الله تعالى لا يحد من شيء ولا يريد جميع الاشياء ان تكون واحدة مطلقاً بل في حيزه بالوجود في نفسه واحد وبعضه يمكن ان يكون في حيز واحد من واحد لحدث ما يريد واحد والممكنة لحدث ما يريد ان يكون جميع خلاصة حيزه ١١ و ١٢ و ١٣

فيحصل من جميع المتقدم من ذلك ان كانت بالضرورة بل لا مرد في مورد واحد بالوجود، ولا يحد من حيث ان مرد انه ان اقتصر

الفصل السادس والثمانون

في انه يجوز ان يسمى لأرادة الله سبب (١)

(١) خلاصة ج ١٠ ص ١٩٠ ف ٥ و ٢٨ - ٢٠ و ٩٧ - ٣ ص ١٠٨ ف ١

١

ويمكننا ان نستحصل مما سبق تقريره انه يجوز ان تعمل ارادة الله بطله وذلك :

١ ان العلية هي علة لأرادة جميع ما هو للعلية (٢) والله

في حد ذاته يكون وحدا بالاملاق، و ارادة الله به تدفع عنه امكاريته لتقيد وحرية ووجوه وحرية لأرادة به . فقد مر ذلك . ووجب الشرطي يثبت مع امكانية الشيء . فيثبت ذلك مع الاحتمال وبشروط . وكل هذا دليل وحريل العلة وحده .

(١) يريد ان في هذا الفصل سبب الذي يعمل به . وبتحق رة . في اي مرده ، لا علة لأرادته معها لان ردة قد معها لا تعمل بطله كما سبب في الفصل الثاني . وسبب ردة الله بالمعنى المقصود هنا هي العلة التي من اجلها يكون الشيء به معنى لأرادة بالاطر في رادته به ، وهي تكون حونا على سبب . في هذا المعنى مراد به . فثبت يجب هي حريته به . فيكون سبب هو . في يرد لا علة لأرادة . وهذا ما قاله القديس في خلاصته (ج ١٠ ص ١٩٠ ف ٥) حيث قد . به يريد . يوجد هذا سبب ذلك وسبب ليس يريد هذا سبب ذلك . وبين القويين فرق بعيد كما بذلك عليه قليل من العمل وقته

(٢) لان الشيء لا يكون مرده لانه خير ومعي من حيث هو كدليل في من حيث انه الموضوع له اعية يكون وهي خير فيه مستأد به من اعية كالدوا . مثلا من حيث هو به للصحة فليس فيه معنى الخيرية لا

يريد خيريته على اية العاية وجميع ما سوى ذلك انه يريد من حيث انه معد للقدية كما بين و ٧٥ و ٧٥ قاداً خيريه هي العلة التي من اجلها يريد الله جميع الاشياء امدية له

٢ ايضاً لان الخير خرنى معد لخير الكل اعداده لعائته كما ان الناقص معد لتكامل. وبعض الاشياء يكون متعلقاً لارادة الله تحسباً تكون حثته في نظام الخير كما بين و ١٨ . فقي اداً ان خير لكونه هو لعله التي من احبب يريد الله كل خير من الخبور خرنية في العلم .

٣ ايضاً اداً رناً ان الله يريد شيئاً فبدم عنه ضرورة كما يباه و ٧٣ به يريد كل ما هو من مقتضات ذلك الشيء . فان الشيء الذي يجعل غيره من الاشياء واحداً ام هو لكي يكون هو . فاسب دا الذي من احبه يريد الله جميع الاشياء التي يتقاضاه شيء . انه هو ان يكون ذلك شيء . الذي يقتضيه . وعليه فيمكننا في تعيين علة لارادة له ان نسلك هذا المسيح فنقول ان الله يريد ان يكون الانسان بطق ليكون الانسان انساناً . ويريد ان يكون الانسان موجوداً لكي يستكمل العالم تمامه . ويريد ان يكون خير العلم موجوداً لانه يبين وجوده وخيريته ان يكون .

من الصفحة لوجه هـ ١٥٥ . تحت هـ . منى توحه في الصفحة روى عنه خيرية . من هذه جنية . ومن ثم بعد سلحت عنه . منى المرادية والمشتهى . وقد قال حثتي ن عاية هي علة لارادة هـ هو للدية

ولكن هذه العلل الثلاثة لا تجري على وتيرة واحدة وثمة واحدة . من الخيرية الالهية لا يتوقف على كمال العلم ولا تستفيد من كماله ديدة . ثم ان كمال العالم وان توقف ضرورة على بعض الحبور اخريه التي هي الاحراء . لهية له ، يستسهل لا يتوقف مع ذلك باضرورة على البعض الآخر ، ولكنه يستفيد منه مع ذلك شيئاً من الخير واحتمال كالأشياء . التي العرص منها مقصور على تركين سائر اخر . العلم وتربيتها .

واما لخير الخيري فاء . يتوقف بالضرورة على الاشياء . التي لا غني له عنها مطلقاً ولا بد له منها ، على ان به غيرها مما العرض منه حسن حانه .

فيستحق اذاً ان العلة التي تتمثل به ارادة الله قد ، تكون تارة المبقة (١) فقط ، واخرى البعض . ولكن قد تكون طوراً للضرورة مع فرض . واما كونها الواجب والضرورة المنفعة فذلك ليس يكون الا عند ما يريد الله دانه .

(١) اي ما هو لائق بالعلّة اي بخيرية الله ، كان سائر موجوداته من اجل خيره التي لا تستفيد من وجوده كمالاً ولا حصة بغيره . - يحسنه د ش .

في ما يتعلق بالعقل (١) .

والله انه يريد بفعل واحد خيريته وجميع ما هو لخيريته (ف٧٦)
اذ ان فعله هو ذاته بعينها .

وبهذه البراهين التي قدمها يدفع صلال القائلين بان صدور
جميع الاشياء يحصل عن الله بآرادة بسيطة بحيث لا يجب ان يعطى
لصدور شيء منها عنه سبب آخر غير هذا ، لان الله اراد (٢) وان

(١) قد عرفنا ان الآرادة لانها تابعة للعقل فتنسب النهاية الى الشيء
فيها كسنة المادي . في التامع في العقل واسفل من عقل كلاً من مادي
والنتائج بفعل واحد ونظرة واحدة ، فلا يصح ان يقال به تدرج من
المادي . في التامع بفعل لا يتقلد او التعاقب وان تعدد المادي عدة
تفعله للمادي . وكذلك الحال في الآرادة وهو بان ردت العينية والمعية
مما يعمل واحد امتنع ان تكون ارادته معلقة على ارادته سبحانه لان
الشيء لا يكون على نفسه (خلاصة حرم . م ١٠ ق ٥) فراجع ههنا
اد شئت

(٢) هذا المذهب لا يصدق باطلافه بل يصدق من وجه ويكذب من وجه
آخر . من وجه صدقه فلان مدعيه قد لاولى معصرة التعلق بآرادة الله ،
كابدع الله العالم فان هذا الابداع لا يجوز ان يكون علة مفارقة بفعل
له ، بل علة بوحيدة هي لان الله رد اظهار خيريته وافاضتها . واما وجه
كذبه فلان المطلوبات الثابتة والتي يوجد الله ان توجد بسبب علة مفارقة ،
وهذه لا تكون علة بوحيدة ردة الله ، بل يجوز سندها الى علة اخرى
مما قبله ، كقول مثلاً ان الله اراد ان يكون الانسان يدرك يستد العقل
في فعل اسمه المحتقة وههنا شاكل ذلك وقد ريت نقص هذا المذهب
في الفصل اسبق ثم يصدق هذا مذهب باصدقه حصل ان يكون في
في الاسم على تسمية ومضولات صدرة عن مسبوبة ليها وهذا منقوض

هذا لصلال يا قضا الصكتب المقدس الذي يمشي لنا الله فاعلاً
جميع ما فعل بمقتضى نصاء حكمته اذ قيل في عدد ٢٥ رموز
١٠٣ لقد صنعت يارب جميع مملكت باخكمة وقيل عدد ١٠٥
ف ١ من ابن سراج . ان الله فعل حكمته على جميع مصنوعاته
(الآية ١) .

الفصل الثامن والثمانون

في ب الله ذو حرية اي متى الاختيار ١)

(حلاصة جز ١٠ م ١٩ ف ١٥ : وكتاب في الحق بحث ٢٩ و ١٩)

وبما قدما قوله بممكن ان ثبت ب الله ذو حرية وذلك
١ لان الحرية انما تقل بالطر الى الاشياء التي يريد مريد
لا عن اضطرار ووجوب بل عن طوع نفسه ، ومن ثم كانت
الحرية فيما بالطر الى ما يريد من الركن او التفرع .

(١) الحرية في الحق والاعتقاد من رز وفي اصطلاح الفلاسفة لها
اعتباران : فاعتبارها في ذاتها وفي حد حقيقتها ، واعتبارها في محلها اي الطبيعة
التي هي فيها . فاعتبارها الاول هي قوة لاردة حرة عن الاضطرار على
اختيار هذا و ذلك ، اي القدرة على اعادة هذا او ذلك بما هو الى النهاية . اما
القدرة على فعل الخير او الشر فذلك يستلزم الى حرية ماعز محلها اي الطبيعة
القدس فاعتبارها . وكذلك هذا على فعل شيء . ثم بعد ذلك على فعل غيره
فهذه ايضا يستلزم للحرية باعتبار محب العدل للتعبد فاحرية بني يتكلم
عنها القديس هنا هي الحرية باعتبارها في ذاتها وفي حد حقيقتها فهذه وحدها
يصح نسبتها اليه تعالى كما يتضح لك من د هيئة فتأمل

وقد بدأ في ف ٨١ ان الله يريد لا غير لا عن اضطرار
ووجوب . وقد ثبتت له الحرية .

٢٠ لان الاشياء التي لا تنبع من ارادة الله من طمعها اليها ،
فانه يميل اليها ببعده نوعاً من الميل ، كما تبين في ٨٢ . ويقال للانسان
عمل عن سائر الحيوانات انه ذو حرية واختيار يميل الى ان يريد
بحكم عقله لا بدافع عريضة طبيعية كالسائمة . وهذا الله ذو اختيار
٣٠ . يصرفه الى الصواب في ٣ من الآتي . علم الاخلاق
ان الارادة هي ارادة الغاية . واما الاختيار فتعلقه ما هو الى
الغاية . فاذا لما كان الله يريد ذاته لا غير عيته ، واما ما سواه
فانه يريد ارادته ما هو الى الصواب ، ومن الله به ما يطر الى
نفسه الارادة فقط ، واما ما يطر الى غيره ولاختيار ١١ ولاختيار
يتم دائماً بالحرية . فاذا الله ذو حرية .

(١) علم ان لاختيار عند العرب قد مضى على ارادة تسمية
للحال باسم محله ، ويطلق على كون لا اختيار بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل ، تسمية للهرة باسم فعلها ، وحينئذ يعبر عن الاختيار بهذا المعنى عند
الافرنج بلغة *arbitrium* . واما ومعنى حربي حكمه ويري
المعنى من الاضطرار ومعناه لا اختيارية حرية وفقدت في قوة الحجة ،
المرد بلغة الاختيار في الحق ، هو ما يميزه عنه بلغة *liberum* ، وهو فعل
الارادة المتحرية ، ويعرفه الفلاسفة متفقون بخلافه عن ريبصر به فعل تنفع
به الارادة في استخدام الوسائط التي يحكم بها العقل انها موافقة للغاية
ومؤدية اليها ووجه هذا التعريف كما هو ريبصر لان الارادة قد تنفعه
الى ما لا يمكن ان يكون كذا في حدود في هذه سبب ولي ما ليس

و٢٠ أيضاً من الأساس انما يقال انه رب اعماله ووليها لمجرد
ان له احرية . وهذا هو الاول الذي لا يتوقف فعله على آخر
سواء فهو ادنى واحق بال يكون رب اعماله ووليها . والله ادا
له الحرية .

وه٢١ ثم نستدل على صدق قولنا هذا من معنى الاسم نفسه
لان الحر كما افاده الفيلسوف في مفتتح كتابه في . تبين انما

هو سعادته . انه يعرف سبب السعادة اما الاختيار فيقال لما هو
نوطاً في طراد ، فلا يصح مثلاً . يقول مختار السعادة واضحة بل
مختار . هو يدى في سعادة واضحة . وهذا قل لمس نقلاً عن الفيلسوف .
لارادة متممة لعية واختيار متعقبة . هو الى العبة واختيار ادا كما
يبد عليه معنى سمة هو سمة . شي . دلائل على ميرة . وهذا لا يتم لا
ان يقدر العقل على شياء فيها معنى الخير لان الاختيار فعل شعوري شعوري
ومصطنع . ان لا يرمى . وهذا يعارض سبب مشقة العقل وحكمه .
وهذا قال الماتن في عدد ٢ من هذا الفصل . ان الانسان يعزل عن سائر
الحيوانات انه ذو حرية لانه يعمل بحكم العقل . وفي هذا القول اشارة
الى ان اساس لاختيار في العقل .

وه٢٢ يجب ان تعلم ان لفظة " لاختيار " في قوله " ١٠ " الاختيار متممة
ما هو الى الثانية " يعني ان تؤخذ معاً الحقيقى الذي شرحناه ، عني معنى
التحري اي طلب . هو الاخرى والاولى في " ١٠ " ان كان
هو اي امانة بحيث لا يمكن دركم مدونه كثيراً كال او وحده
ولا يقع تحت لاختيار لانه لا يمكن . الضرورة من اعية صار حكمه حكم
النية ونسبته الى الارادة نسبة اعية . فكان من ثم متعلق الارادة لا الاختيار
لا يمكن ان لا يكون مراداً وليس موطناً ان لا توجد كما هي
بما تقدم . وكل هذا حين فاعطه .

هو ما كان علة نفسه وهذا المعنى لا يصدق على شيء أكثر من صدقه على لعل الأولى التي هي الله كما يباه ف ١٣ .

الفصل التاسع والثمانون

في ان الله لا يوجد فيه شهوات الذروعات (١)

ويمكن ان نعرف ثم تقدم ان الله لا يوجد فيه شهوات الذروعات وذلك :

(١) يريد شهوات الذروعات ما يسميه لافان *Passiones affectuum* ومعنى الصارفة ان الله ليس يوجد فيه الانفعالات الاشتهاء التي تسمى ذروعات وقد ساء شهوات الذروعات بفرقها عن انفعالات الفقل والحس التي لا تدل على حركة او ميل بل هي مجرد قول . وانذوع زبد نه هافعل الشهوة العقلية التي عن ادراك العقل لتعبر لو لشر والمتمكس اثره على اخر . احساس في الانسان وما الشهوة وما هي حركة الميسل لحس الشهوة عن تصور الخيال او الشر وبهجتها تغير في حكم لاسب في سماع والفلس . فيكون الفرق بين الشهوة والذروعات ان الشهوة توجد بدتها تسير في الحكم وموضوعها الخيال محسوس وما الذروعات في نفس هرة روحية تتمكس في حرة . احساس لتلك لاسب في خزن . ونظما الشهوة والانفعال هما يزدوان ويهتر عنهما في الاتينية بنص واحد وهو *Passio* . ولما الانفعال في حيلة قد عرفه الكبريدال مرسية بغلا عن القدس وما بقوه الانفعال الشهوي هية لديدة او كريمة حاصلة في نفس عن اثر من شيء خارج تدركه النفس كحس الناس ، او الوهمه عين النفس في شيء ١٥ . بقوه هية حاصلة في نفس عن اثر من خارج . حلس هة شمل للانفعال

٦ لانه لا شهوة (اي انفعال) عن نزوع عقلي بل عن

و التأثير الحاصل في القوة إدراكية عقلية كانت و حسبة و قوله * قيل
«ليس الى شيء» * فصل يخصها بالقوة الشهوية وذلك لان الامل حاصل
في القوة الإدراكية هو مجرد قول لا يدل على حركة وميل وحمالة لافعال
حاصل في القوة الشهوية لانه يدل على حركة وميل *

وكي نذهب هذا و يبي من انقول يجب ان نحسم ما مرد سقط
لافعال (من الفعل مثل الاثر) هو على ما علمه القديس توما
في حاشيته (ب) معش ٢٢ من نفسه لاول لعمرو ٢) يرد ثلاثة
معش * عامي وحشي وحش *

والمراد عامي منه هو مجرد قول شيء في موضوع مع عدم سرع شيء
من ذلك موضوع كقولنا مثلاً لهواء يتفعل اذا استنص، سود الشمس ولاوى
ار يسمى عدم تشكلاً لافعالاً * والمراد الخاصي منه هو قول شيء مع
نوع شيء آخر وهذا على قسمين خاص وحشي وخاص اد كان * يرفع
عن الشيء من ملامحه كرفع جسم طيورى ابرص بفعله اصحة بفعل ان
الجسم يعمل *

وما المراد لاحص وهو معنى لافعال لطبري فاما هو كالترفع اصحة من
السبب بقول ابرص * فيقال حينئذ ان السبب الفعل حقيقة وديت لان
الانفعال بقدر الفعل انه هو قول شيء يتأثر اثر الفاعل وصيرورته شيئاً
يعمل وذلك لا يتم الا بالحركة لا بالحركة لمكانية لان الجسم المتحرك
من مكان الى آخر انا هو مقول في مكان لا قابل له * فاذا الانفعال
حقيقي لا يتم لا بالحركة التحول والتعد * ولكن الحركة لا محل لها الا
في حسنة والتحولات يرفع صورة وقول صورة مضادة لها لا يكون
لا في الكائنات وعندها * وهذا كان التأثير حاصل في العقل واحص
لاسمى فعلاً حقيقة كم قال تقي

الزروع احسي فقط (١) كما ان الله اميدوف في كتابه ٧ من
طبيعت . وليس يمكن ان يكون في الله زروع حسي لخلوه
من معرفة احسية كما سبق بيانه في ٤٤ ف بقي اذا ان الله
ليس فيه شهوة روعية .

٢٠ لان كل شهوة روعية انما تتم باستحالة ما حسية
كأنه ض و اساط في القلب وما شاكل . ويتبع ان يعرض
لله شيء من ذلك لانه ليس بحس ولا قوة في جسم كما انصح
ث من ف ٢٠ . و ١٥١ من فيه شهوة الزروع

٣٠ ايضاً لان كل شهوة زوعية و حسية لا يخرج زروع
ما عن حالته الذاتية (٢) او الملازمة لطبيعته ، ودينه ان مثل
هذه شهوات اذا رادت شديداً فقد تغلب على احيوات الموت ،
ولكنه من المستحيل ان يخرج الله عن حاشية الطبيعية بوجه
من الوجود ، لانه غير قابل للتغير البتة كما سبق في ١٣ و ١٤
او ضححي ان مثل هذه لانه لا تشتهي به يستحيل ، حوده
في الله

و ٢٠ ايضاً كل زروع يكون عن شهوة انما يكون بدهعه

(١) لان الزروع عيني لا يوجد في الجسم غير و صير ان لا رادة
است قوة من ذلك لانه لا يكون له وعاء في ذاته لاشهوة و لا عوا
حيوي .

(٢) لا يمكن ان يتغير الله في ذاته ، وانه ثابت ككوا لا من
صحو كما مثلاً بل ما كان من حوده حيثه كانه في القلب او قد صه

الى واحد بعينه بحسب نوع الشهوة ومقدارها لان الشهوة كالطبيعة لها اندفاع الى شيء واحد ولهذا وجب قمعها وتبديلها بالعقل . واردة الله باعتبارها في ذاتها لا تسمن وجهها الى واحد من الاشياء المحلقة ، لا تنفسي هذه حكمته . كما تبين في ٠٨٢ .
 وهذا ليس في الله شهوة عن نزوع من نزوعات
 وهذه ايضا كل عمل لا يفسد به هو موحود بالقوة .
 والله بر ، عن كل قوة ، لانه من محض كما تبين في ٠١٦ . وهذا هو
 فعل فقط وليس يكون فيه محل للافعال وعمله فكل افعال
 معناه الخسبي معي .

(١)٢

الان بعض الافعال ليس في الله لا باعت راحته
 فقط بل ايضا باعتبار نوعه ، لان كل افعال انما يستند نوعه من
 موضوعه . وهذا كل افعال لا يكون موضوعه ملائمة لله بوجه
 من الوجود فهو معي عنه باعتد نوعه ينشأ
 وان ومن امثال هذا الحر والاء لان موضوعها الشر
 الملازم الحاصل كما ان موضوع الاء هو الخير الحاضر والحصول

(١) بعد ان اقلت للآن انتفاء كل شهوة ودعية عنه بعدى بوجه
 لاحمال اخذ بالتفصيل مبرهاً على ان من نوع من نوع الشهوات موحود
 في الله . لان جميع هذه الشهوات نوع واحدة تحت جنس واحد بسموه
 الشهوة . وبطلوى تحت هذا جنس نوع الشهوة . وهذه الشهوة ، وهذه
 الشهوة ، ولكن من هذين القوتين فعل واحدة حصة من سبب نوعها من

عليه . ولحسن ادا والام باعتر حقيقتهما ليس يمكن وجودها فيه تعالى .

ثم ٢ ان حقيقة موضوع الافعال لا تؤحد فقط عن الخير والشر بل تؤحد ايضاً عن اداة التي يكون عليها المرء بالنسبة الى واحد منهم ، في الرحمة والفرح يتحدث من هذا الوجه (١)

وموضوع الشيء هو الفعل ، والى به جهة و الشر موضوع شهوية الخير او الشر بالاضافة وموضوع العصبية خير او الشر مع اعتبار ما في اجتناب الخير من المشقة وما في حب الشر من الصعوبة وهذا الاعتدال فصل يحمل العصبية المختلفة عن الشهوة . ومع اتحادهما في الموضوع الجنسي الذي هو الخير الخبي ، يبدو و شر حتى ي مواءم وانما هو كان كل افعال بعد حصوله لا يصدق بسببه في ما كان يصدق على نوع من نوع ذلك الخير . وكل حربي من حريبات مثل لا نوع لا تحرق بسببه اليه تعالى لاشتمال احسن على جميعه . و لا يصدق عليه مع طوهر مثلاً ان يصدق عليه ما تحت طوهر . لا احسن ولا نوع . و لا يصدق عليه احسن لانه لا يصدق عليه . و لا نوع . و لا احسن . و لا يصدق عليه ما تقوم بوجه افعال بعد عدم سوء

(١) لان رحمة توقع ما ليس بعد حصوله ، والفرح التردد عما هو حاصل فتكون حال وهي لا يصدق في حيز مرحو بسببه فتوقع للخير اي بسببه هو بالقوة اليه ، وبخلافه حالة لفرح بسببه .

ثم يختلف الوجه عن الروح من جهة . الرحمة من فعل القوة العصبية والفرح من فعل القوة الشهوية . والفرح يصدق على الخير وهو مودة في القلب بين المشتبه وخبر عكسه . وفي قلب في العقل والاميلة . يسمونه عن المدة ، لان المدة تصق . بعرض للحواس ، ولهذا لا يقال الفرحة بحالة حقيقي على انها

ومن ثم فإن كانت الحال التي عليها المرء بالنسبة الى الموضوع والتي هي دخلة في حقيقته موضوع الانفصال لا تصدق على الله ، فولا الانفصال يجوز صدقه عليه تعالى حتى باعتباره نوعه الخاص به ون الرجا . وان كان موضوعه الخير ولكن لا الخير المحصول عليه من المطلوب الحصول عليه ، وهذا لا يجوز ان يكون لله كماله الذي هو من التمام بحيث لا يمكن ان يزداد عليه شيء ، كما تبين في ٢٨ ، حصص من ثم انه ليس يمكن ان يكون في الله رجا . ولا باعتباره نوعه ايضاً ولا الشوق الى ما ليس بعد حصوله .

و ٣٠ ايضاً كما ان كمال الله يمتنع من ان يكون فيه قوة الى ازدياد خير مشتهى ببله فكذلك ايضاً وبالوجه الاخرى يمتنع عنه كل قوة الى الشر كما تبين في ٢٨ و ٢٩ . والخوف يتعلق باشر الممكن وقوعه كما ان الرجا يتعلق باخير الواجب احتلاله . وعنده كان الخوف باعتباره نوعه متنبأ عن الله استبين : اوها لان الخوف لا يوحد الا في من هو موحود بالهوية . وانهم لان موضوعه الشر الممكن الوقوع .

و ٤١ ايضاً ان الندم (١) يتخصص معنى التغير في النزوع . وقد وحقيقة الندم تدل في الله (١٣) لا لانه نوع من الحزن

(١) الندم يعرفونه الله عنه بعرض الامور يشتمل به ان ما وقع منه لم يقع ، وان ما اشتبه لا يكون قد شتم . وفيه ذلك حرب وهي في الارادة فضلاً عما فيه من جهالة الفاعل . ينص الى هذه الاول الذي يتبني لا يكون قد وقع منه .

فقط بل أيضاً تتضمنه تنديراً في الإرادة .

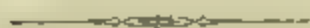
وهو أيضاً ليس يتفق . ما هو خير يدرك كانه شر الا اذا وقع في القوة المدركة حبل وضلال . وليس يحدث ان ما هو شر لواحد يكون خيراً بالآخر الا في الخيوط الخرسية التي قد لا يوجد فيها تكون للآخر . كما ورد في ٣ ف ٨ من الصعوبات ان الخير الكلي (١١) ليس بقص منه شيء بمحصل الخير الاخر بل ينشئ كل واحد من الخيوط الجزئية . والله هو الخير الكلي الذي انما توصف لاشياء جميعها بالخيرية لاشتركا في نصيب من شئ (ف ١٢٩) . فإذ يستحيل أن يكون شر أحد خيراً له ، ولا يجوز ان يتفق أن ما هو خير بالاطلاق وليس

(١١) الخير الكلي يد على ما بين ، لانه ما كمي سكتبه القول وما كمي سكتبه الكمال . وعلى كلا وجهي صدق القول بان الخير الكلي لا يخصصه الخيوط الخرسية شيء . ان الكلي سكتبه القول لانه خير اسي يطلق على كثير من معنى واحد متفق . ي شيء لا يجمع مفهومه . يشترط في كل هذه كتيرون . وورد خيوط خرسية يصدق عليها اسم واحد بلا نقص من حقيقة والام سكتن خرسية كل واحد ولا يكون كل واحد منها خيراً حقيقة . مثلاً كون الانسان حراً مثلاً حراً لا يتفق ولا يرفع شيئ من كون حراً . جوهر مثلاً حراً . وكذا اي قل في الخير الكلي سكتبه الكمال ، ودم لا سكتي هذه السكتية ما هو شيء يشتمل في دمه ويشتمل من على كل . يتضمنه الكلي القول اي انطباعي ، لان شئ في الخرسية في طيعة الكلي ليس احسباً شيء منها وخصه بالآخر . بل بشر تحت لخصه السكتية وشخصها في كل فرد فرد على حدته وشكلته .

شرّاله يدركه كانه شرّ، لان معرفته بعد من ان يشوبها ضلال
 كمنين (ف ٦٦) . فيتجذّر انه استعبد ان يوجد فيه الحسد
 حتى باعتد حقيقه نوعه ، وذلك من فقط لان الحسد صرب من
 الحزن ، بل لأنه اعتمام لخير العين ، وعليه فان الحسود يزل ما هو
 خير لغيره منزلة شرّ له .

و ٦٦ ايضاً ، من الاعتمام من الخير واشتهاء الشر معنى واحد .
 لان الاول اي لاعتمام من الخير يحصل عن اعتقاد الخير شرّاً
 واما الثاني فمن اعتقاد الشر خيراً ، والعصب هو اشتد ، للغير
 الانتقام . فالغضب إذا بعيد عن الله باعتد حقيقه نوعه ، لا
 فقط لانه معمول خرب ، بل ايضا لانه صاب الانتقام من حل
 النعم الحاصل عن اهانة موقفة .

ثم سائر الاعمال التي هي من انواع هذه او التي تنسب
 عنها ، فهي مريبة عنه تعالى لوحدة السبب فيها .



الفصل التسعون

في ان وجود الفرح والدة في مه لا يثبت كانه (١)

١

ان بعض المعالاة وان كانت لا تليق به تعالى من حيث هي المعالاة الا انها باعتبار نوعه لا تتضمن شيئاً يثبت كماله تعالى ومن هذا الفرح والدة وذلك .

٢ لان الفرح متعلقه بخير الحاضر والفرح اذاً باعتبار نوعه (٢) ليس فيه معنى يناقض كمال الله لا من جهة موضوعه الذي هو الخير ولا من جهة نسبة صاحبه الى الموضوع الحاصل بالفضل .
فيتضح من ثم ان الفرح والدة موجودان في الله حقيقة .
وذلك لانه كما ان الخير والشر اندركين هما موضوع النزوع

(١) راجع خلاصة ج ١٠ ص ٢٦٠ و ١٠٠ و اربسطوك ١١ و ٢ من التفسيرات و ٧ و ٨ في هيات النجاة مقالة ٣ و ٢ قسمه الاول بحسب نوعها الاتينية حيث تسمى كلاماً ملبحاً متيناً .

(٢) قد مر مث في الفصل السابق انه يريد باسم النوع ههنا لا كل ما يدخل في تعريف الفرح والدة ، دخول الالهة في تعريفها ، لان الارواح حسن هما وهذا لا يشار به يكون مدبر كمال الله ، واما الموضوع مجرد العقل الحاصل به وسيد به عن سواه وهو يستحوذ نوع في خير اسباب وراحمه فيه ، وهذا المعنى يس في شرح والدة ما يثبت كمال الله لا من جهة موضوعها الذي هو خلة ولا من جهة نسبة صاحبه الى موضوعها لانه يس باهوة اليه بل حاصل عليه

الحسي فكذلك هم موضوع للنزوع العقلي، لأن شأن الروعين واحد وهو تنمى الخير و هرب من الشر أي الخير والشر حقيقيين أو لوهيين . لأن موضوع النزوع العقلي اعم من موضوع النزاع الحسي، لأن النزوع العقلي يتعلق بخير والشر بمعنى الاصلاق (١) فيما أن النزوع الحسي منصرف الى الخير والشر احسيين كما أن موضوع عقل بصرى هو علم من موضوع احس . وافعل النزوع انما تستمد نوعها من مواضعها .

فيستحق ادأ أن في النزوع العقلي لدى هو لارادة فعلاً
شاكل باعة . حقيقة نوعها الافعال بحدرة عن نزوع الحسي مع فرق بها في النزوع الحسي يكون بعدلات وشهوات لارتباط لرووع احسي بآفة جسمية فيما بها في النزوع العقلي يكون افعالا بسيطة، لانه كما أن الخوف انه يهرب من لثة المستفصل بدافع بعض الخوف الذي هو اي لافعل في النزوع الحسي فكذلك النزوع العقلي هو عن شر، وكس بدور افعال وشهوة (٢) . ودأ أن كالمفرح وندة لا يهاب كما أن الله

(١) قوله «بمعنى لاصلاق» لا يعني كون العقل والارادة ينصرفان الى الخير والشرى بحد، «انه كما أن العقل لا يهاب فقط حقيقة الخير الكلي بل حقيقة الخير الحزفي ايضاً» فكذلك الارادة تقتصر على كليهما وانما اراد بقوله ذلك تبين موضوع تدري للعقل ولارادة لدى هو الخير باعتد كونه حراً . وهذا معنى يفسد موضوع لارادة عن موضوع احس

(٢) لعدم تعلقه بالة جسمية

يعتبر بوجه من باعتبار كونهما معاً ليس فقط وكانا في الإرادة
باعتبار بوجهها لا باعتبار كونهما معاً ليس (١) بقي من يثبت
لها الوجود في رتبة الله بـ.

و (٢) بقا المرح والبد صرت من سكون (إرادة (٢)
أي مراده وفيه ' وله في عدم السكون في ذاته التي هي مراده

— — —

١١ كونهما في لا بد من حيث بوجه فعال لا اندج معي
بدي هو رتبة تحتل بوجه من بوجه حسي ويستجيب بـ يسكون بوجه
مستجاب بوجه مع عدم الفهم وحدة بوجه وحدة بوجهات اندج حسي
وفعال لا رتبة بوجه بوجهات

(١٢) لا رتبة شوقية في حيز بوجه أي حيزها مشتهي دا
در كنه فتنف عنه حركتها رتبة بوجه وهو رضى مشتهي داخل هو
لذا التي بعد عنها بـ يسكون لأنها بقوى الحركة الشهوية وكان كل حيز
لمشتهي مدركه ففهم كل رتبة الشهوية ليس عنه واكتدونها به شدة
بحيث لا يحتاج لا أي قليل دونه و بـ كان حيزه مشتهي مدركه
مشتتلا على كل كمال فمحض للهو كمال الاستعداد من صحت بوجه
وتسكون لثبته في عتبة كماله وكان عكس بـ يعلم بـ من يسكون
الحركة في الأجسام المتحركة إذا بلغت عايرها متحركة هي البهائم ويسكون
أعوز الشهوية منه بـ كنه مشتهي فرد لا يسكون لأجله لا بد من
اقتطاع حركتها وصلها في بـ يسكون بقوة الشهوية بـ على رتبة حركة
وعلى من رتبة وصفي هو رضى حيزه لمحصل عليه فقول «أنتن» الله
في عتبة يسكون في رتبة بـ بـ فيه بغير السكون وهو حركة
اشرف على حيز لمشتهي، إذ لا حركة فيه تعالى بل يرد به رضى ساطع
اللام له بدي هو كل حيز عنه .

لاصیل (۱۷۰) لالہ کا کہنا واسفہ... ودا بدیع اللہ
ویلتذ فی ذاتہ بارادته.

وَمَا يَصْنَعُ الْإِنْسَانُ كَمَالُ الْعَقْلِ كَمَا تَصْبِحُ مِنْكَ
مِنْ عَمَلِ الْأَحْلَاقِ حَيْثُ هُوَ الْقَبَسُوفُ أَوْ (الْمِدَّة) سَكُنْ
لِفِعْلٍ كَمَا أَنَّ خُبْرًا سَكُنَ شَيْئَهُ وَهُوَ فِي تَعْقُّبِهِ فِعْلٌ فِي
عَيْنِ الْكَمَالِ كَمَا بَيَّنَّا ٥٠ . وَإِنَّ كُلَّ نَفْسٍ غَرِيْبَةٍ
لَتُرِيدُ كَوْنَهُ كَمَا لَا تَتَعَقَّلُ اللَّهُ يَكُونُهُ فِي حِلَّةِ الْمَدَّةِ (١) .

(١) قال رحمه الله في محل المذكور ف لا كلاما جليلا لمجد بآثاره
وغيره قل كل من قوة عاقلة وقوة شهوية فان كان كاملا كان للقدرة
والكل واحد من هذه في الكمال معا في القوة والنقل يكون كاملا
دا صمد عن قوة حسة لاستعداد ووقع على موضوع حصيل واما فيكم
كانت القوة المدركة شدة وكم وموضوعه كثرة كذا كان فعلها اكل
وكل فعل كامل فهو للبعد فينتج من هذه القدرة ان يكون الفعل فتكون
اداء الالة كمال النقل الا ان الالة لا تكون نفس فتكون الالة العاقلة
لان اعلة الفاعلة هي القوة والموضوع واما بكماله فكيف يمكنه ان يكون
فاللة اذا كمال تابع حصة شئ من كونه نفس مستندة شروء حسن
جنسه ومثل على ذلك قال وحدثكم عن رجل ثوبان ثوبان ربع يحصل
له النظارة فاحملها لا لان العبد بموهبة حسنة وشرف من لاه شئ
عن حدة اشية على انه حر كمال اشية (شئ كلامه على صواب)
ومن هذا الكلام حصيل لا يستطوع استحضار العلامة بموجعي موري
في شرحه يستطوع استحضار الالة في الالة هي الكمال واحد تام ذهبي
لقد تم كماله الذي يصدر عن قوة حسة لاستعداد والتبصر وقوة على
موضوع حصيل شريف ارجو خلاصه فتم في حرر ١٣٠٣ هـ

وإن يضا كل شيء من صفة ان بانس يشبه ومشاكله
وبسببه سروره تلاءمه، لا اذ حدث اتفاق ان دلت الشبهة
بصدده عن اجتناء نفع خاص به، يحدث لغيره، يتعارض
لان الواحد مانع الآخر ونحوه . وكل خير هو شبه لغيره
الله كما سلف بيانه ف ١١ . ومن حصول خير من الحيور
به نفس شيئ من خيرية الله . ففهم ان الله يسر لكل خير .
فيتبين ان الله توجد فيه السبعة واللذة حقيقة .

٢

ولكن سبب السرور في المرح واللذة فرقا في اسبب .
وهو لذة دونها عن اتصال بخير حقيقة، والسرور لا يقتضي هذا
الاتصال ١١ بل يكفي لتحقيق ماله مجرد سكون الارادة في

(١١) . كونه لا يفي هذا لانه لا يتعلق بالرح هو نفس الخير
الخارج ليدخل قول من . ولكن به يسر به به وهو دونه .
وقد يوهى ان في حث
حيث قد
من
ان
حيث دلالة على
اي الارادة من حيث هي
الحاصل
من حيث وجود كليهما في القوة اشبه حقيقة
تعدم فعلا بدون اتصال نفسه

يجب ان يحفظ احمره بشره او حب انسان يستمع به او يتمتع به متدناً فهذا هو الحب احمره والالاس بالعرض واما محبته بالذات فهي لنفسه . ولكن الله انما يريد خير كل واحد من حيث انه خير المحبوب لانه يريد وجود كل شيء من حيث الوجود خير لذاته (١) وان كان مع ذلك بعد واحد من تلك الجمع الآخر . والله اذا يحب نفسه وما سواه محبة حقيقية .

وإنما أيضاً لما كان من فطرة كل شيء ان يريد وينتهي خيره الخاص كان انه ان كان حقيقه المحبة قلته ان يريد المحب وينتهي خير محبوه ، حصل ان الحب نسبته الى محبوبه كنسبته الى ما هو واه واحد يصرف من الوحدة (٢) .

(١) وقد لما كان وجود كل شيء هو مراد من الله ، لان ارادته هي الله الاشياء ، وكان الوجود خير في ذاته ، حصل ان به يحب كل شيء . لان محبة الله هي اذ هو يحب شيء . ويجب ان نعلم ان به يحب الاشياء ومحبة الله لها فرد يريد ، وان يحب الاشياء تناسي على حديتها حقيقة كانت او وهمية ، وهذه الخيرية تنسب الى محبة الله محبة الله الاشياء ، والله على حديتها يحبه الله ويوحده فيها خلاصة خير . ١٠ و ١١ .

(٢) ثم ان محبة الله فيه ثلاثة صرف من الوحدة بين محب والمحبوب الاولى - بقية المحبة وهي عنده وهي وحدة جوهر وبه يحب الانسان نفسه . ووحدة امت كلفة ومثله وبه يحب الشيء مثلكه . وهذه الوحدة هي التي يقول ديماسوس في فضيلة الوحدة ثم وحدة العصف والى الله وهذه هي محبة لا محبة . هي التي تقوى الشهوة بالمشتهي ورعاي معه وبه . ثم محبة الوحدة وجمعية وهي رتبة للمحبة ، فان محب يتشرب بوحدة شيء لمحبوب نفسه توحيداً حقيقياً بقدر صافته .

ومن هذا يظهر ان احسن ما تقوله حقيقة الاتحاد هو هذا وهو : ان يميل بالواحد وحده الى الآخر ميله الى ما هو معه بضرب من الوحدة لهذا قال ديماسوس امحه وصيلة موحدة ومؤلفة .

فيفتح اذا انه كلما كان ما به يتأحد يحب واحبوه عصم كانت المحبة بينهما اشد ، فبما شد حيا من تربط بهم اصره النسل او المداشرة او ما شاكل ، من جملة واهم مجردا مشاركة في الطبيعة الانسانية ويتما كلما كان ما بهما عنه اتأحد أدخل في نفس المحب كانت المحبة فيه اتمن . وهذا من المحبة التي تنسب عن شهوة ما قد تكون اشد من المحبة التي يكون سببها وحدة النسل الطبيعي او مداشرة ما ولكنها تزل سريعا . ولكن الامر الذي تتحد به جميع الاشياء بالله واعني به حيرته التي تشبهه الجميع وقد هو اعظم شيء واحد شيء في الله ، لانه نفس حيرته كما سبق بانه في ٣٨ . وقد من يوحده في الله المحبة الحقيقية فقط من اكمل محبت واكده .

وقد ايضا ان محبة لا تنضم شيئا في الله لا من جهة موضوعه ، لانه الخير ، ولا من جهة نستمر الى الموضوع ، لان محبة الشيء لا تكون اقل عند حصوله عليه بل اشد لان الخير المحصول عليه اشد التصاقا . وهذا في الحركة الى العبد في الاشياء الطبيعية ان يشتد عند الحرب من العدة . ولكنه قد يحدث خلاف ذلك بطريق لعرض ، وذلك عندما استشعري

المحسوب شدة يباقي المحبة فتتفص حيثما المحبة عند الحصول عليه .

والحكمة اذاً باعتبار حقيقة نوعها لا باعتبار كمال الله . فإذاً المحبة توحد في الله (راجع ف ٩٠) .

وهو مصداق المحبة شأنها عطف العطف الى الآخر كما قاله ديوسيبوس (ف ٩٠) ، لانه لما كان عطف المحب يتحد بالمحسوب نصرب من لا نتحد بهما من امثاله والملائمة كان ان الشوق يترفع الى تكميل الوحدة اي الى ان الوحدة التي قد ابتدأت بالاعتدال تأخذ تمامها بالفعل . ولهذا كان من خصائص الاصدقاء ان ينعوا بالانحضور بعضهم مع بعض وبالمآكلة وبالمحادثة . والله يحرك جميع الاشياء الى التآحد لانه باعطائه جميعها الوجود وشرائط الكمالات يوحدنا مع ذاته على الوحدة الممكنة .
فاذا الله يحب ذاته وجميع ما سواه .

٦٠ المحبة عند جميع المواضع (١) الان المرح والشوق لا يقدر ان ياخذ المحبوب . والخوف والعلم متعلقان بالصدر للغير المحبوب ليس غير . ومن هذه يتفرع جميع المواضع . والله

١ قوله "المحبة عند جميع المواضع" يريد به ان المحبة في رتبة العلم والاعمال لا في رتبة القصد لان الادة تتعمق معه والشوق في القصد من شيء يجب لا لاسه بل بصورة للشيء فلهذا هي التي تمت المحبة والشوق .

يوجد فيه القرح واحدة كما سلف بيانه في الفصل السابق . و قد
توجد فيه المحبة .

و قد يلوح لبعض ان الله لا يحب هذا مثلاً كثر من
الآخر ، لانه ان كان تفاوت المحبة بحسب الشدة والضعف شأن
طبيعته متميزة فبعض ذلك لا يمكن ان يوجد في الله
حقيقة اخرى عن كل تعبير كما ترى في ١٣ .

و قد بس أي من سائر الاشياء التي تعمل على الله من
صريح العمل نال عليه على حسب الاكثر والاقول دونه لا
يتعلق شيئاً اكثر من آخر ولا بعد شيء اكثر من ابدانه
بعبارة ١١ .

١ قل . يمكن قد يكون على هذا ما يراه في الله علة لان
محنة تتفاوت بحسب شدة والضعف ، والشدة والضعف لا يوجد في الله
الطبيعة متميزة ، والله مبدء من التعميم ثم لان هذه المحنة من الامور لا يكون
سأله في الله بحسب الاكثر والاقول ، ولا يوجد في الله تعالى في الله تعالى
هذا الشيء . كما هو عليه ولا يراه هذا اكثر من ابدانه بعبارة ١١
في عباد هذا لا يفرق من وجهان وهم من الفرق بين المحنة والعبادة
من الاعمال لان المحنة تتعمد في شئ من غير شئ بعبارة ١١ في شئ من
في الخير وما سائر الاعمال ولا تنصب على موضوع واحد . ولا يصح
تعميم حكمه

ثم يتضح من هذا الفرق في هذا وهو ان ما سأل بعبارة ١١
لا يراه لانه على موضوع واحد لا يمكن ان يقع ابتداء كثر وقتاً
في موضوع لانه واحد بعبارة ١١ . وقد عرفت بحسب الاشياء والاقول
يكون محبة عن الله في كل مكان النفس الواقعة على موضوع كالأشياء

الجواب - يجب أن نعلم أنه فيما إن سائر أعمال النفس
تتصبب على موضوع واحد يس غير أن المحبة وحدها تتجه إلى
موضوعين لأن إذا تعقد أو التدد، فيجب أن يحصل له نسبة
ما إلى موضوع واحد، وإما **«محبة هي تردد شيئاً شئياً»** أي، إذا كان يقال
«حب هذا الشيء» الذي يريد به اختيار على النحو الذي ذكرناه.
وعلى هذا فإن الأشياء التي فشتبها إنما يقال فيها مطلقاً
وحقيقة «تتوهم» لأننا نعلم «أن الأولى أن يعرف أن حب
نفساً التي تشبه هي حب تلك الأشياء» ومن ثم فإن تلك الأشياء
نفسها تسمى بحبها على صريق عرض والمجاز، فينتج إذاً أن
سائر الأعمال نفس بحسب الأكثر ولأن من جهة شدة الفعل
فقط «وهذا لا يجوز حدوثه في الله» وذلك لأن شدة العمل أكبر
تقدر بحسب القوة التي يتم بها الفعل وكل فعل هي أنه هو
فعل قوة واحدة بعينه ١١ وإما حب الله يتوهم بحسب الأكثر

«لا والله شد وشد» وهذا لا يتحقق لأنني أضاعته أمانة بعدد «وهو»
غير قابل للشد «وهو» محبة «أن» شاعبه في موضوعين «فيجب» أن يقع
فيها شدة من جهة «أن» فعل ثم من جهة موضوع «كأن» يريد هذا اختياراً
نفساً من «أن» وهذا معنى لا يسمى لأول «يصح» القول أن الله يحب شيئاً
كأن من «أن» أولاً يصح القول «أن» الله يتوهم في هذه حب شد وقوى
من «أن» في «أن»

ثم علم «أن» قوة «محبة» محبة في موضوعين «أن» «أن» فيه التوهم لأنه
حب الله

(١) وهذا لا يسكو «أن» محبة في «أن» «أن» «أن» «أن»

والأقل من وجهين . من وجه الخير الذي يريده الشيء بحيث
يقول ان الذي يحب له الخير الاعظم محبه اكثر ثم من جهة
شدة الفعل بحيث يقال ان الذي تحبه اكثر هو الذي وان كما
لا نريد له خيراً اعظم الا ان يريد له خيراً مساوياً ولكن
بارادة اشد وافعل .

فعلى الجهة الأولى ليس شيء يبيع من القول بل انه يحب
شيئاً اكثر من آخر بان يريد له خيراً اعظم . واما على الجهة
الثانية فلا يجوز هذا القول نفس السبب الذي وردناه على
الأفعل الأخرى .

فيتصح بما قدمناه له ليس عاصفة من عواصف توحد
في الله حقيقة ما خلا المرح والخصه وب كان هذان ايضاً
من حيث هما الفعلان (اي شهوات) غير موحدين فيه كما
يوحدان فينا (١) .

و ٨ ما كور المرح والمدة موحدين في الله وهذه تشهد
به آيات الكتاب المقدس اذ يقول عدد ١٠ مزمور ١٥ ومن يمينك
لدت على الدوام . وقيل في الامثال عدد ٣٠ ف ٨ وكنت في
نعيم يوماً فيوماً ألب ادمه في كل حين (وهذا قول احكامه
التي هي الله) . وقيل في عدد ١٠ ف ١٥ من لوقا هكذا
يكون فرح في السماء نحصى . واحد ينوب . ثم العيسوف ايضاً

يقول ف ١٤ ل ٧ من علم الاحلاق . والله يعلم دائماً مدة واحدة وبسطة .

ثم الكتاب المقدس يجري ايضاً ذكر محبة الله اذ يرد في عدد ٣ و ٣٣ من تشبيه الاشجار . انه الله احب الشعب وفي عدد ٣ و ٣١ من رمية التي احدث حياً اندياً وفي عدد ٢٢ و ١٦ يوحنا : فان الآء هو يحكم .

ثم ان بعض الاملاسة قد اتوا ان مدة الاشياء هي محبة الله وهذا يوفق ما في ديوبسوس وفي الاسماء لاهيه . ندعه ان يبقى بلا لسان .

وفي يجب ان تعلم ايضاً ان الكتاب المقدس ينسب مع ذلك الى الله بعض كلمات لا تنسب باعتباره بوعها كقول الله . الا ان تلك نسبة ينسب من قبيل الحقيقة بل من قبيل الجز الجائع التشابه في الآثار او في عاقبة مدقة .

قوله " الآثار " (اي المعبر) لان الارادة قد نصب بدافع نظام الحكمة على مفعول يميل اليه المرء بدافع الشهوة الناقصة . ومن القاصي يعاقب بداعي العدل كما ان يعسوب يعاقب بهاج العصب .

والله دائماً يقال حياً انه عاص من حيث انه رعية لصلح حكمته يزيد عقوبة شخص ما عسى يرد في عدد ١٣ مزمور ٢ حيث قيل عن قيل يضطرم غضبه .

واما وصفه لعل انه " رحوه " فانه يرفقه وحبسه يزيل

لأيا لشئ وويلانهم كما نحن ايضاً بفعل ذلك نبينة لانس
رحمة . ولهذا قيل في عدد ٨ رموز ١٠٢ ارب رؤوف رحيم
طويل الأناة وكثير الرحمة .

وقد يوصف الله بأدمة من حيث انه يصنع ما قد هدم
اولاً ويهدم ما قد صنع بحسب مقصده بضم حكيمته لا يدي
وعبر اعتبر . وكذا يعمل ندي تحركه لدمة . وهذا
قال تعالى في عدد ٢٧ ف ٦ من التكوين . لاني ادمت على حق
لهم . واما كون هذا القول غير محمول على احقيقه فذا به ما
قيل عدد ٢٩ ف ١٥ من الملوك الاول . ان استعبر في سرنين
لا تأخذه شفقة ولا ندامة .

وقلت «جامع التشابه في عطفة سابقة» لان المحبة والفرح
الموجودين حقيقة في الله هما مداءان لجميع المواطف . فوجود
المحبة فيه وجود لمبدأ تحرك . وهما الفرحة على سبيل محبة
ومن ثم ولدن بجمعهم لعصب اذ عذوا وينهجون فرحاً كهم
ادركوا عدهم . فيقال «الله» بغير «لحدوث اشياء تضاد ما
يجب ويستحسن (١١) كما ان احسن يحصل من حدوث ما

١١ . ومن قبل ان يكون له صبح به يحدث خلاف . يصادف له
ويستحسن ثم عن ذلك ان ردة به به مقصدة د

وحوار على ما لا بد من رد مسود في خلاصه الاهوية و
مسلمه ١٩ ف ١١ . واما خلاصه حدث يكون . شيء قد يكون
حدث . وشره مصدق وبلا قيد . ويكون بجلال حدث د متدلا

لا نرضاء وهذا يتضح مما قاله اشعيا عدد ١٥ و ١٦ ف ٥٩ :
وقد رأى الرب فسادا في عيونه عدم الانصاف ورأى انه ليس
انسان وبُهِت لانه ليس شفيع ...

وعب قرنتاه يدفع صلال بعض اليهود الذين يدسون لله
العصب والخرن والسدامة وما شكل على اى موحودة فيه حقيقة ،
غير مبرين ما هو مقول في الكتب المقدس على طريق الحقيقة
وما يقال عليه من طريق محار والاستعارة .

مطلقا مع ذلك ، مثلا ان يحكى الانسان خير هو وان يُقاتل
شر هو بغيره مطلقا ، وما لا صير الى هذا الاعتقاد فليس
يكون لانس قائلا فتختلف حول لا يكون استعداده شر وقتله
جدا ورده لشيء بغيره لا ان يصنعوا عنها مع الادانة السبعة ،
ورادته بغيره مع قيد يسويها ردة لأخفة التحمل ، بشي من حيث
عنه ، مع قيد وعليه يعدل في القوي العادل يريد حيوة كل انسان
بلا اداة لسعة ويريد شتى لقل بلا اداة اللاعبة وعينه تقول لشد
« لحدوث اشياء فداد ما يريد ورضاء » صادق على ارادة الله السابقة
لان ارادة الله اللاعبة مفضية به ولا مرتد ما ورده

الفصل الثاني والتسعون

في ن المضائل كيف يثبت وجودها في الله (١)

١

أ. ويبدو ما تقدم بيان أن المضائل كيف يجب وضعها في الله ، إذ ينبغي أنه كما أن وجوده تعالى كامل ما يمكن الصكبي ومستجمع سوء م كدالات جميع الموحودات (و ٢٨) ، وكذلك يجب أن خيريته تشمل سوء م خيريت جميع (و ٤٠) . والفصيلة خيرية الفصيل لأنه بحسب بسمي هو حراً وقوله حراً . فاذاً يجب أن خيرية الله تتضمن جميع المضائل تضمناً يكون على شاكلتها (٢) . ومن ثم فليس فصيلة من المضائل باعتبار

(١) مدار هذا الفصل على حذر وهو أن المضائل بوجه لا يمكن كيف توجد في الله ، وثانيها أن المضائل بوجه الخصوص لا يصدق قوله على الله وبها يقال عليه تجوز . لما البحث الأول فيتضمن قضيتين : الأولى أن خيرية الله شتم على جميع مضائل ، والثانية ليست قضية توجد في الله تعالى

المضائل

(٢) يجب أن تعلم أن الوجود الإلهي وإن كان شتم كل الكمالات فليس يشتم على جميعها على نطر واحد . وإن كان . بها . لا بوجه الإطلاق فهذا يوجد في م بحسب صورته لا تعني لأصايق كالكلمات حسية منه يوجد فيه على وجه وكذا في في حريته تعالى ، وإن بعض مضائل يوجد فيه بحسب صورته ونعصب لا بحسب صورته بل بسوء الألفاظ والأسماء ، كما يتضح لك مما يلي في الفصل . وقد أشار القديس إلى ذلك بقوله « على نوع م » « وعلى شاكلتها » « شبه »

كوبه مسكة ١١ يصل به في الله كما هي وب وديت لانه لا
يدق بالله ان يكون حراً بشي. آخر مصنف ابيه بن اء هو
حز بدنه من كل الوجوه (ف ١٨ و ٣٨) ثم ايضاً
لانه ليس يصل بشي. رائد على دانه اء ان فعله نفس وجوده
كما سلف بيانه (ف ٤٥ و ٧٣).

فأدأ يست فضيله الله ملكه بن اء هي نفس دانه.
و٢ ايضاً لان امسكه فعل ناقص فهي كنه واسط رهن
اقوة وافعل. وهذا فان دوي امسكه هم اشبه بنيام (ك) فانه

(١) الملكة على . عرب من بن ورسو هي غير الكمال
الى ما هو الأفضل وهي من حيث انه ص . وان تهيرو برمد به هبة
و كنه . حجة في . من صعه رذن تهيرو به صعه و شي. وقال
"الكمرة لان هذه هبة لا تدس و شي. استوعبت طبيعته كنه
وا. قوة" و . هو لأفضل . رذ به تفعل بني شعبي لايرى به لانه
فصل ما للشي. وعرب عيره من العارضة به هبة و كنه . حجة
في نفس صفة . وان تهيرو صجه و احسن حبه و . و ناقص و
نفسه و ناقص و فعله . ناقص و فعله فلا مسكة كريمة تعوم
اعرة و تهيرو من نفس و صعه و نفس في حجه و مسكة فل القدس
نوم و سكي يتح نبي و لاسعداد شي آخر. لا بد من ثلاثة و
ن . بعد يكون عير . بعد . بحيث يكون ناقص اليه كاهوة ناقص
اي الفعل. ومن ثم. كانت صيغته به مركبة من قوة و فعل. وكان حواره
نفس فعله. وكان هو من حار دانه. بعد لا سيبين الى وجود مسكه فيه
دانه و بني هذه الصفة صعه لا يكون . يكون فيه مسكة . وهذا
القول كان للقرص وهذا يضرب عن شرمين الدقيق .

وكانت الحياة الشريفة نظرية وعلمية كان ان الفضائل التي تتعلق بالحياة العملية لانها تكملها لا يمكن نسبتها الى الله وذلك :
١ لان حيله العملية انما هي قسمة باستخدام الخيرات الجسدية ، ومن ثم فالفضائل التي تدربها انما هي التي بها نحسن التصرف في هذه الخيرات . وما كان هذه صفته لا يمكن ان يليق بالله . فإدراكنا اننا الفضائل التي تروى بها الحياة يمكن ان توجد له تعالى .

٢ ايضاً لان مثل هذه الفضائل تكمل اخلاق الشر في معاشرتهم السياسية . ومن ثم فدين لا يدرسوا المعشرة السياسية وفقاً يبين بهم مثل هذه الفضائل فلا لا يبين مثلها بالله بالاولى ، لان معاشرته وحياته لها بعد من ان يكونا على طريقة حياة الشر .

٣ لان هذه الفضائل التي تتعلق بالحياة العملية منها ما تروى به انفعالاتنا وشهواتنا ، وليس يمكن ان يكون في الله انفعالات لان الفضائل التي تتعلق بالانفعالات تستمد نوعها من نفس الآلام والانفعالات استمدادها من مواضعها الخاصة

ن . ما يتعلق من الانفعالات والآلام حدثت تلك الانفعالات عن ميل الشوق الى حياة جيدة ليس يقدر على عدم حقيقته ولا يحرق ، واما ان كانت الانفعالات حادثة عن ميل نزوع الى الخير ووحى (وورود به ما لا يقع تحت حسن الخارج كالشرف والعلو) مثل هذا قد ينسب الى الله على طريق المعار كما ورد في الكتاب مقدس

وعلى هذا من فضيلة العفة تفترق عن فضيلة الشجاعة من حيث
 ر الأولى مداركها على الشهوات ، والثانية على الخوف ، ولانعدام
 على الاحوال . وبس في الله المعاملات والآلام كما سبق به
 ف ٨٩ . فإذا ولا هذه الفاضل يمكن وجودها فيه .

وهذا ايضا لان مثل هذه فضائل لا تنح في اخر العفة
 من النفس وانما يحل في اخرها حتى منها لا تمتنع وجود لافعال
 في غير اخرها الحلي كما ان الله فيسوف ف ٧٤ من
 الطيبات . وبس في الله اخرها حتى من العفة فقط كما سبق
 ف ٢٠ و ٢٧ . فبقي اذا ان هذه الفضائل لا يمكن ان يكون
 لها محل فيه تعالى حتى ولا باعتبار حقائقها خاصة

واما الانفعالات والشهوات التي تولى فاضل بعبه ثم
 اولاً ما هو بحسب الميل الشهوي الى خير بدني لذية للحس
 كالآكل والمشارب والمناكح . والفاضل التي تعدل شهوات
 هذه الحيور البديهة هي الامساك والطهارة والمالعة العفة والاعتدال .
 ومن ثم كانت هذه المرات حسنة بعد من تكون
 في الله كان ان الفضائل المذكورة لا تصدق على الله لا حقيقة
 لحريتها على المعاملات والآلام ولا كما ان نفس نفسها اليه
 تعالى على صريق صحر لانه لا يجوز ان يوجد في الله
 بحسب شهته من آله .

ثم من تمت الشهوات . هو من قيل الشوق الى خير
 روحي كالشرف والسياسة والعفة والافتقار وما شاكله . والفاضل

لا تنافي كمال الله كان انه من في هذه القصص ناعت روعه
ما من اجله تكون منفية عن كماله تعالى

٧٢ ايضا مثل هذه القصص هي كليات الارادة والعقل
والعقل والارادة هما مبداءان للافعال تنبع عن الشهوة والله
فيه ارادة عقل لا يفوته شيء من كماله كماله سيف ربه
ف ٤٥ و ٧٨ .

فبدأ يتبع - لا تكون هذه القصص فيه تعالى .

٢

١٣ ايضا ان جميع ما تصدر الى وجوده على
حقيقته موصوفه موحودة في نفسه تعالى كما سبق به في ١٥٠ .
وصورة الشيء الذي هو على طريق التكوين والتصير موحودة
في ذهن المكون هي الصاعدة (١) وهذا هو الميسر

١١ علم ان الصاعدة ليس بصدق عليها ثم انصبة يكون موحدة في
الحركة من معناه لا يعرف انصبة الكماله انها موصوفة بغير القوة مهيبة
لحسن الفعل ومحسن استعمال تلك القوة كالمعادلة مثلا وعبر عن قوة
الانسان سريعة التحويل الى فعل مبدعة وتصميم العقل بغير الصاعدة
فهم ثوب قوة حسن التصنيع فقط وهذا معنى صدق عليه ثم انصبة
صدق على مسكن العقل لصري، وكما ان الصاعدة لا على تعزل
القوة تدرك الصانع مع من صنعته قد على عملا عن حسن
الذي يبين مائة مفرعا فهو الصاعدة اذا ان يكون مجموع هذه
مليحا لارادة الصانع وحسن رادته في اعادة الصانع ان لا يحد
لمودة مثانه لا لحسن بته في الـ

في ك: ٦٨ في علم الاخلاق لعدة حودة تصور المصنوعات
اي التي ش: ان يصنع

ود ص: توجر حقيقته في س: واحد، ويل عدد ٢١ و ٦ من
سفر احكامه: ب حكمه مهندسة كل شيء هي علمتي .

و: ارادة الله انما تتعين الى شيء واحد هو سواء

معرفته ك: سبق بيانه و ٨٢ . والمعروفه لني تعد الارادة الى

العمل اى هي القطعة ه: فلسوف في ٤ : من علم

الاحلاق ق: القطعة حودة تصور المفعولات اي التي شأنها

ان تعمل ١١ . والله اد: فيه اعطية وهذا ما قيل في عدد

١٣ و ١٢ من سفر ايوب والله عده القطعة واخبروت .

وه: ايضاً قد تبين سابقاً و ٨٣ ان الله بارادته شيئاً اى

يريد ما يقتضيه ذلك الشيء . وما يقتضيه كمال شيء . انما هو واجب

له والله دا: فيه العدالة التي شأنها اعطاء كل شيء ما هو له .

وعليه فقد قيل عدد ٨٥ زمور ١٠ : الرب عادل ويجب العدل

و ٦٠ ايضاً ب العبة الأخيرة على ما بيانه و ٨١ التي من

احكامها يريد الله جميع الاشياء لا تنوقف الستة على الاشياء التي

(١) ق: لعدة من حوده تصور مصدرة اي القاعدة الذهبية

العموم في س: او حتى مصدرة على حدة في تسمى س: ذهبت بقول

ب: لعدة حودة تصور مفعولات . فكيف نقول ذلك بحسب ان علم ب

من المصنع وعمل في صلاح الملائكة ورفق لا المصنع قل متعلق الى مادة

خارجة كائناً وما شاكل . واه العمل مستمر في نفس الفاعل كالارادة

هي الى لغاية لا توقف وجود ولا توقف كمال . وعيه ليس الله
يريد اشراك شيء في حيرته ليزداد من ذلك شيئاً من لاه نفس
الاشراك والمبص يلبق به تعالى ببقته بمصدر الخيرة . ولعطاء
لا لاجل نفع مرحوم منه بل لاجل نفس الخيرة . وجودة العطاء
انما هو فعل الجود كما يتضح مما قاله الفيلسوف لك ٤ من علم
الاخلاق . فانه حواد وعيه في الجود . والله تعالى على ما قاله
ان سب (في هيرته) هو وحده حور . يوصف بالوجود
حقيقته . لان كل وعي هو . ان يستمد من فعله حيراً . هو
عرصه المقصود .

والكتاب المقدس بين حود الله هذا بقوله عدد ٢٨ . رموز ١٠٣
تسط يد . فبشع الجميع حراً . وفي عدد ٥ في ١ رسالة يهوذا
الذي يؤتي اجميع تسعد حالمين بعير امتنان فيعطى .
و٧ ايضاً ان جميع الاشياء التي تأخذ وجودها من الله لا
تد . وان تكون حاملة شمه تعالى من جهة انها موجوده . من
جهة انها حيرات . ولم في علم الله حقائقها الخاصة . كما سبق به
ف ٤٠ و ٥٤ . ومن متعلقات قصيلة احقية على . وصحة
الفيلسوف عدد ٨ لك ٤ من علم الاخلاق . يظهر امر . نفسه
في افعاله واقواله على . هو عيه . وداً قصيلة احقية موجودة
في الله . ومند . ونس عدد ٤ ف ٣ من رساله . ووه ريس
ان الله صادق . وفي عدد ١٠١ رموز ١١٨ . وجميع صرقت حق .

أما إذا وجد بعض مثل تتعلق بأفعال هي أفعال
مسودة نحو مبادعهم كما هي الصفة والمفعول وما شاكلهم
هذه يستحيل وجودها في الله .

و ٢٠ أيضاً ان كان لبعض من الفصائل المذكورة افعال
غير كائنه ، فذلك لبعض لا يجوز سبته الى الله من حيث تلك
الافعال ، كائنه من حيث هو فعل خوة المشورة لا تصلح لله لان
الاستشارة : كانت صفاً وحقاً (١١) كما يقل في و ٩ ل ٦ من
علم الاحلاق . وكانت معرفة الله غير مكنته في لا تحصل له
٧ بحث ، كما سبق بيده و ٥٧ ، كان ان مشورة النفس لا تصح
لله . وهذا قيل عدد ٣ و ٢٦ من ايوب : لمن اعطيت المشورة
اعطيت اعطته من لا حكمة له وفي عدد ١٠ و ٢٠ من اشعيا
من استدره ففهمه

۱۰۸ من جهة ان قصه و حکم على الاشياء هي نعم

[illegible]

عليها المشورة وختيار ما يستحسن منه فلا مانع من ان يحسن
عليه تعالى .

على ان المشورة قد تقال على الله اما من اجل ما فيها من
شبه الحقاء ، لان المشورات ثم حكمة ، وعليه فهو مكنوم في
حكمة الله يسمى مشورة على طريق التشبيه ، كما يتضح من
عدد ١ في ٢٥ من اشعيا حيث قيل : لانت صعب عجا
مشورات حق وصدق من الله . واما من جهة ان المشورة
فيها اوضاع المستشيرين ، فلان شأن الله ان يعلم احوالهم ويهديهم
عنه الاتمامل الذهني . وكذلك العدالة باعتبار قضاها . . . في (١١)
لا يمكن ان توجد في الله لانه تعالى لا يتحدش من حره . وهذا
قيل عدد ٣٥ في ١١ رومانيين . ثم سبق وعطى له شأن وكفا
وفي عدد ٢٦ في ٤ : من يوب من هذني نعمة فاروق ه
وكذا قال من جهة الملائكة ان بعضي الله شأن من حيث
له بعض عصا .

١ . كانت هذه حجة بديهة في مشورة سيد بني معصى
وأيضا محدود في المعنى والحد ، كان قد جعل معنى مشورة من مرمى
او هو معلى المشورة بان معصى ومقبول بان معصى من جهة حجة لا
اكثر ولا اقل . وشبهه بان يكون الله حجة حقة بان يكون معصى
له اعطى هو بالحقيقة للمعصى لا للمعصى . . . حيث هو معصى به ولا كان
الاعطاء وفاة لاعطاء . . . من مشورة من لا يسير تلك المدة بان يكون
بديهة وعنه . . . من حد من حجة شأنه بان يكون له تعالى

فيتمتع اذ ان الله لا يوصف بالعدالة لندنية بل بالعدالة
اتورية فقط. وهذا ول ديوبنسيوس ف ٨ في الاسماء الالهية:
يتنجد الله بالعدالة لانه يوزع على الاشياء بحسب مرتبتها ومقامها.
وذلك على وفق ما قيل في عدد ١٥ ف ٢٥ من متى : واعطى
كل واحد على قدر طاقته

١١١ :

ثم يجب ان تعلم ان الافعال التي يجري عليها الفصل
المذكورة لا تتوقف من حيث حداثتها على الامور الانسانية اذ ان
الحكم في ما يسمى فعله ، واعطى او الاذنه تورياً ليس شيء من
ذلك يقتضي به الانسان وحده ولا هو شأن كل من له عقل .
ونكسر اي تلك الافعال من حيث تخصيصها قصر الامور الانسانية
فهي تستمد من هذه نوعاً ما ، كما ان الاعوجاج في الالف
يحصل عنه نوع العمى اي ان لا يفهم

فيتمتع ان الفصل المذكور من جهة انها تدبر حياة
الانسانية بعمق ، فهي معدة ومهيأة لتلك الافعال . ولانها مقصورة
التخصيص على الامور الانسانية تستمد منها نوعاً فلهذا الفصل

(١) . يقال في هذا العدد ذيل قد يجد من لا عثر من الفصل
لما في الفصل اسامة تمت مضمرة ولا قيد ان الفصل لتصفية الحياة الانسانية
العملية من حيث انها تكون هذه حياة حسب نوعها في الله وهو في
هذا الفصل ينسب وجود بعضها فيه ، فيؤمن من يعرف بناقضه . هذا مع
نصر في الحرف وضح ان وجه التوفيق بين العوي

باعتبار هذه الحيثية فيها لا يجوز نسبها الى الله .

واما اذا اعتدنا الافعال المذكورة ، بتألفها من معنى العموم والشمول ، فيجوز حينئذ نسبها للامور الالهية ، لانه كما ان الانسان يكون موزعاً للخيرات الشريفة كاللآل وشرافه ، فكذلك الله يوزع كل خيرات الله . ومما يثبت المذكورة اذ هي في الله اعم شمولاً وتولاً منه في الانسان ، لانه كما ان العدالة في الانسان ينصرف مره الى مدسة وامر فكذلك عدالة الله تشمل العلم بأسره وعبيه فتكون لقضائ الالهية أمثلاً لقضائ الانسان ، لان ما كان من موحودات محصاة وحرب و... يكون شيئاً موحودات مطلقة كحل نور الشمعة بالنسبة الى نور الشمس .

واما سائر المقصائل التي لا توجد في الله حقيقة هذه الامثال له في طبيعته تعالى بل مشاهد في حكمته فقط لاشتغالها على الخلق اذ هي لجميع الموحودات كما هو شأن سائر الامور الحسية (١) .

(١) لكي نفهم هذا القول عن الله تعالى ، لابد ان نعلم ان الله تعالى لا يشاء ان يكون له طبيعة له سبحانه ، ومن في عقله وحكمته : ولا شيء . لكن لما في صفة الله هي التي توجد فيه تعالى وفي المخلوقات بحسب وحد صورتها ، اي صفة حقيقة ، لكن مع فرق بين الله في عية كانه انوار مشرق . وفي حقيقة فاعلة بقضائها والمحصاة في حدود مطلوبة فتكون هذه الاشياء مثله شاهد في صفة مماثلة لافق و... هي للكمال والعلو منه هي ومن هذا يدل على حكمته ، لان جميعها صورية في الله هي نفسها في الانسان . وما لا شيء . بل في الله في الله وحكمته

الذين لو صح انه يجب نسبة الحكمة اليه يسوع اخضر . ولهذا
قال يوب عدد ١ و ٩ انه حكيم القلب شديد لئس . وقيل
عدد ١ و ١٠ س سيج كل حكمة فهي من الرب ولا
ترل معه الى الابد . وقال لعلسوف في اول كتبه في علم ما
وراء الصيغة : الحكمة قللك الهي لا انساني .

٢٠ ايضا ان كان العلم انما هو معرفة انشي لعلته الخصوصية
ولله يعرف بعدم جميع لعلل ومسولات . وبهذا يعرف لعلل
الخصوصية لافراد الاشخاص كتنين و ٥٠ . من لواضح انه
تعالى يوحد له العلم خفيفه ولكن لا العلم اسلب عن البرهان
كعلمنا الخاص عن القيس برهاني كمن سبق بيده و ٥٧ .

وعليه قيل في عدد ٣ و ٢ من موب ١ انه رب العلوم .
و ٣٠ ايضا ان كانت المعرفة الالهية عن دده بعض الاشياء
وخاصه عن غير انتقال ذهني هي لعلل . ومعرفة انه بجميع
الاشياء هي كدلت كمن تقدم بيده و ٥٧ . كان ان لعلل ولي ان
يكون موجود في الله .

وعليه فقد قيل في عدد ١٣ و ١٢ من ايوب . والله
لمشورة والفضلة .

ون هذه الفصائل هي ايضا مثل لفصائل على نحو ما ان
الكامل مثال لغير الكامل .

الفصل الخامس والتسعون

في - لا يمكن ان يريد الشر

جاءه ١٠٠ ٩٠ ٩٠ ٩٠

نما قررناه الى هه ينك ان من انه يستعين ان يريد
فه الشر وذلك :

١ لان قضية الشيء هي ما علمه بفعل امر جبراً وكل
فعل لله انما هو فعل قضية ، اذ ان قضيةه كهي ولم يدركه ف ٩٢
انما هي نفس ذاته (١) فاذا لا يمكن ان يريد الشر .

٢ لان لارادة لا تصرف اشد الى الشر (٢) الا عن
ضلال حاصل في العقل ولو حزن مخير فيه . وذلك لانه لما كان
موضوع الارادة هو الخير المدرك حصل ان الارادة لا يمكنها
ان تصرف الى الشر الا اذا عرض عيب الشر في هيئة الخير

(١) ان ذات له وان كانت غير من قضيةه اختياراً فكذلكها مع
ذات واحد جبراً . فله فليس فعل حاد عن ذات له لا وهو صدر
عن قضيةه . ومن ثم كان من مستعين ان يكون في فعل له شر بسبب
بعض في مدته ، فاعلى ، لان مبدأه هذا هو نفس ذاته

(٢) ذات لان شره صدره وقوة خذ من يكون . انتهى ، وقوة
صدره لا يكون . انتهى . ود من شر من حيث هو كذا انتهى
موضوع فبقي او موضوع حوى واشوب على معنى الادة ولكنه قد
يشتهى بطريق اخر من مدته بحدته . انتهى . كذا في منه بقصد الادة التي
تلاصها معرفة لانه .

وجه ما ، وهذا لا يمكن حدوثه من دون صلال وليس يمكن

ان يكون في معرفة الله صلال كما سبق بابه ف ٦١

فاذا يستحيل ان يكون في ارادته ميل الى الشر .

و ٣٠ ايضاً ان الله هو الخير الاعظم كما سبق بصاحه ف ٥١ .

والخير الاعظم لا يطبق من الشر كما ان ما هو عية في

الحرارة لا يطبق مريحاً من برده . ود يستحيل على ارادة

الله ان تدفع منحرفة الى الشر .

و ٢١ ايضاً ان كان الخير متصفاً بمعنى العاية (١) كان ان

الشر لا يقع في الارادة الا باعرافها عن العية . وارادة الله لا

يمكن ان تصرف عن عياتها د لا يمكنه ان يريد شيئاً الا

بارادته نفسه كما تقدم بابه ف ٧٤ وما يليه

فاذا لا يمكنه ان يريد الشر . وهكذا يتضح ان حرية

لاختيار في الله من طوعها نية الاستمرار في الخير . وهذا ما

قيل عدد ٢٠ ف ٣٢ من ثنية الاشتراح . الله حق امين لا حور

عنده . وقيل ايضاً في عدد ٣ ف ١ من نوبة حقوق عبادك

ظهر من ان تعذر الى الشر وليس تطبيق لطر الى الاصر

(لذب) .

(١) غير ان هذا الذي منه معنى الحرية هو الحق الاول ومبدأ الاله

حيث ينتهي من حرد له لا مشي نية في حرد حر عيزه وقد

سكون بقاء الحق الذي يكون له فعل لارادة حرد (قدس بوه) في كتابه

في الحق ف ٢٢

ويهد يدفع بهتان اليهود القائلين في التلمود ان الله خطي
مرة ثم يظهر من الخطأ ويهتان اصحاب لوسيغير القائلين ان الله
خطي بطرده لوسيغورس .

الفصل السادس والتسعون

في ن انه لا يمكن شيئاً (وانه من المعال ان يكون
فيه تعالى بعض شيء ما)

١

ومما تقدم يتضح انه يستحيل ن يكون في الله بعض
شيء وذلك :

١ لانه كما ان المحبة هي الى خير فكذلك البغض هو
يسبب الى الشر ، لانا نريد الخير من نعمة والشر من سببه
وان كان يستحيل على ارادة الله ن تنيل الى الشر كما سبق
بيانه في الفصل المتقدم فمستحيل ان يكون له تعالى بعض شيء .
٢ ايضاً ان ردة الله كما تبين في ٧٥ ن تصرف الى
جميع ما سواه من حيث انه لارادته ومحنته وجوده وخيريته يريد
ان يفيض هذه النعمات على جميع في شبهه قدر الامكان . وداً
الامر الذي يريده الله في الاشياء التي هي حونه انما هو ان يكون
فيها شبه خيريته . وخير كل شيء هو اشتراكه في شبه الله لان
كل خيرية ان هي الاشبه ما بالخيرية الاولى (ف ١٠) .

ليس عند الله بعض ومقت شيء .

وذاً ايضاً ان ما يوجد في جميع العال العاملة بالطبع هو
 ضرورة حق ما يوجد في عالم الاول . وري ان القواعل
 جميعها كلاً على حسب حاله تحب مدعيه من حيث هي كماله .
 من انوالدين يمان ولأدم وانذر قريضة والصدع مصوء به .
 وذاً ان لا يكون الله لدي هو عنة كل شيء . مصوء شيء .
 بالافلى .

وهذا يصدع به قول الحكمة عدد ٢٥ في ١١ لاك تحب
 جميع الاكوان ولا تقف شيئاً مما يصعب .

٢

٥ الا انه يقال على سبيل امثلة (١) ان الله ببعض بعض
 و لا قل من لا يكون . ص به على مدعي الفيلسوف صدور لاشياء
 منه تعالى صدوراً طبعياً . وعلى كلا الحان ويكون مراد بوجود لاشياء .
 الموجود لاستدعاء ان لا تكون . موجودة مع بقا فعل لايجاد . فداً يستحيل
 ان يكون في بعض شيء . من موجودات وهذا دقيق وحيل فاحصه
 (١) قال ٥ على سبيل امثلة و مثلك ٥ لوحيين اوها لا . ٥
 يريد ان اثر المضاد للغير الذي يريده خلقه لا يكون موجوداً . و
 لا يريد وجوده بقا . بل بخته . وهذا نفى يقال ان بعض اثر على
 ما ورد في قول ذكرنا المذكور فلا يكون احد وردت معه لخصي من
 مقول على نحو من الاستدعاء والمص .

والوجه اني ٥ به يريد بخلات حاضره وهذا الحق قد لا يمكن
 حدوثه الا مصحوباً بعلم حيز اصغر فعلت ارادة الله على عدم خير لا يصر
 واصلق عليه اسم العنصر على ما نام عليه حق

الاشياء وذلك على وجهين :

اولهما ان الله لكونه يحب الاشياء ويريد خيرها فانه يريد ان لا يكون ما يصاد الخير وهو شر وعليه فيقول ان الله يحقت الشرور ، اذ ان ما لا نريد وجوده يقال بانه شر وسفاهة ، مدليل ما قبل عدد ١٧ و ١١ من ذكرها . ولا تفكروا شراً في قلوبكم الواحد على قريبه ، ولا تحموا بحسب الزور فان هذه جميعها قد مقما بقول الرب . ولست هذه الاثار المذكورة من الاشياء . لافقة مداته والتي يتحقق بها حقيقة النقص . والوحه الشئ لان الله يريد خيراً اعظم وهذا قد لا يكون من دون ان يصحب عدمه خير أصغر . وهكذا يسمى هذا نفصاً وهو الحق ان يسمى حساً . فان كان الله يحب خير لعدالة وخير نظام العالم وهذا قد لا يمكن ان يكون من دون عقوبة لبعض وفساد بعض الاشياء . كان الله يقول ان الله ينقص من يريد مدقته وما يريد فساده وعليه قيل عدد ٣ و ١ من ملاحيا . وقد ابصت عيو . وفي عدد ٧ مرموز . وقد انقضت جميع فاعلي الاثم نهك جميع الماصقين والكذب . سافك الدماء والمالكه يحقته الرب .

الفصل السابع والتسعون

في ان الله حي هو

(خلاصه سر ١٨ م ١ ص ٢٤)

ومما قررناه في ف ٤٤ و ٧٢ يحصل بالضرورة ان الله حي هو وذلك :

١ - قد بينا ههنا ان الله عاقل ومريد . والتعقل والارادة لا يختص الا بـ هو حي . فانه اذا حي .

٢ - ان الحيوة اذا نسبت الى بعض الاشياء لانها شوهدت متحركة من ذاتها لا عن غيرها ، ولهذا فان ما يرى متحركاً من ذاته ولا ترى العامة بحركاته ، فانما نسيه حياً على سبيل المشابهة ، كما تسمى الماء الحار ماء حياً ، ولا تسمى بها الماء البارد في الآبار او في البرك الساكنة .

ولا يتحرك من نفسه حقيقة الا ما يتحرك من نفسه حركاً من محرك ومتحرك كما هو شأن المتنفسات وعليه هذه وحدها يقال انها حية حقيقة . واما جميع ما سواها فانما يتحرك عن محرك خارج موكداً او رافع لمضع او دافع . ولما كانت الافعال الحسية انما تتم مع الحركة قد رادوا على ذلك ان قالوا كل ما يدفع نفسه الى افعاله الطبيعية وان لم يكن ذلك مصحوباً بالحركة ويقال انه حي . ومن ثم كان التعقل والاشتهاء والحس افعالاً حيوية . والله في اقصى السعد ان يفعل بغيره وانما هو فاعل بنفسه .

كما يتبين من كلام الفيلسوف في ٥ ك ٢ في النفس . ذلك
لأنه لما كان الحيوان لا يقدر به حي لا لا له نفساً يكون له
١٣. الوجود . لأنه يكون على حسب صورته الخاصة . كان لا بد
من أنه لا يجب أن يكون شيئاً آخر سوى ذلك الوجود . حاصل
من تلك الدورة . والله هو نفس وجوده كما سبق في ٢٢ .
وإذا أنه هو نفس أن يجب . وإذا هو نفس حياته .

٢٢ . نفس لا نفس فوكا أن يتعلق هو (قوت) ر يجب
بوعاً من الحياة كما يتضح من قول الفيلسوف في ٢ ك ٢ في
النفس . (أن) (أن) يجب) هو فعل ذي حياة . وأنه هو نفس تعينه
كما نفس في ٢٢ . وإذا هو نفس فعل حيوانه ونفس حياته .
وإذا أيضاً لو أن الله نفس حياته لأنه يكونه حياً . كما

ر نفس حياة . نفس ذي ر حي كما هي . نفس نفس إلى الوجود . أي
لا نفس من الوجود . نفس نفس . وأن يجباً مثلاً الوجود . مطلقاً . والأ
كان في حمة لأحياء . نفس الوجود واحداً وهذا باطل في غير الله . لأن كل
موجود هلك فيه به وجوده كما تبين لك من قبل . ولهذا قال لاتن
ولا بد من ر فوكا ر يجباً لا يدل على شيء . آخر سوى ذلك الوجود
وبقي به نفس وجوده . نفس من بدل عن تلك الصورة . أي النفس التي
هي نفس ذلك الوجود . وهي نفس نفس . صورتي لأجل مذكور في
لقطة النفس علة ومبدأ الجسم الحي فهي علة الدورية وعلية ومعللة . أي
ب هي مبدأ الذي تحصل منه حركة . وهو كونه . مع الدورية للجسم
الحي فلا . أمه . صورته . الذي . هي التي تعطيه الوجود . والنفس تعطيه
دوي حمة الوجود . لا حياة للأحياء . إلا بالنفس . وأن يجباً ذو الحياة
أما هو له نفس الوجود . اعني أن وجود الحي كونه حياً

تئين في الفصل السابق) ان يكون حياً بالاشتراك في الحياة .
وكل ما كان بالاشتراك ، مرجعه الى من هو بالذات . وبما
فيكون لله مرجع الى شيء هو قدم منه ، يحيا هو به ، وهذا يحل
كما انضح لك مما قلناه ف ١٣ .

وأيضاً اذا كان الله حياً كما تقدم في الفصل السابق
فلا بد من ان يكون فيه الحياة . وان لم يكن هو نفسه
حيته بعينها كان فيه شيء . نفس هو نفسه . فكان اذا مر ك . وقد
انظر هـ و ١٨ . وقد الله هو نفس حياته . وهذا هو قوله
يوحنا في عدد ٦ ف ١٤ من تعبه قل انما هو الحياة

الفصل التاسع والتسعون

في الحياة والحيوة

(١ - ١ - ١)

ويبحث من هذا ان حياة الله - ملية وذات
الاله لا شيء ، يعلمه اجرة الانفس اجرة عنه . ولكن
يستحيل ان يفصل شيء عن نفسه ، لان كل فصل يتم
بقطع شيء عن آخر . فذا يستحيل ان يكون لله الحياة لانه
نفس حياته كما انقضاء في الفصل السابق .
وأيضاً ان يكون شيء مرة موجوداً ووضوحاً غير موجود
فذلك لا يكون لأية اذ لا شيء يخرج نفسه من الوجود

الى 'وجود' لان ما ليس بعد موجودا ليس يفعل . وحيوة الله
لا علة له كما ان وجوده لا علة له . وذا ليس يكون الله تارة
حياً وحيثاً غير حياً ، وانما هو دائماً حياً . وذا حيوته سرمدية .
و٣ ايضاً ان كل عمل من عامه يبقى وان كان عمله قد
يمر على التعاقب ، وهذا من التحرك في حال الحركة انما يبقى
في كل مدة الحركة ثابت الذات وان لا يمكن بحسب الاعتقاد .
وعليه فحيث يمكن العمل هو نفس الفاعل في الضرورة اللازمة
ان لا يكون ثم شيء يمر على سبيل التعاقب بل لا بد من
ان يكون الكل موجوداً معاً (١) . والتمقل والحيوة نفس
الله كما سبق بيانه في ٤٥ و ٤٨ . وذا ليس في حياته تعاقب
بل كلها موجودة معاً ، فاذا هي سرمدية .
و٤ ايضاً ان الله مبره عن كل تغير التثنية (٢) كما تقدم

(١) مذهب كل من يبقى فاعله قائماً ما دام فاعله لان الفصل
ش . هو موجود بالفعل . وذا حيث يمكن الفاعل ثابت هو نفس فعله
ولا يجوز ان يمرى فاعله على التعاقب والتعدد . كما ان نفس الفاعل لا تعرض
به التعدد ويبدو به فاعل لاصيل . وعليه ان كان الفاعل سرمدياً كما
هو الله وجب ان يكون الفاعل واحد سرمديين لانها واحد
(٢) سرمدية على . ترجمها بوليسوس في كتاب التسمية ٣ اما
هي ثلاث حيوة احر لمتهمة (ابتداء وانتهاء) كلمة معاً امتلاكاً كاملاً .
ويخرج من هذا التعريف ان السرمدية تختص بالبرزخ . كون ما في السرمدية
عنه . ي لا ول له ولا آخر اطلاقاً لاسم الابد . على كليهما . ثم
كون السرمدية خالية من الصف لوجودها كله معاً . لان كل وجود

بيانه في ١٣. وما تحدث له الحياة او يعلمها او ما احتجب
حياته التعاقب، فذلك متغير، لان حياة شيء انما تبدأ بالولادة اي
التكوين وتزول بالفساد. وما لتعاقب فانه هو حركة ما.
فالله اذا لم يكن حياته ابتداء ولن يكون له زوال وانتهاء.
ولا هو يطبق التعاقب في حياته. فادأحيائه سرمدية.
ولهذا قد ورد عدد ٤٠ في ٣٧ تشبیه علی سال الرب :
انا حي الى الابد. وفي عدد ٢٠ فصل اخير من الرسالة ابوحنا.
هذا هو الاله الحقيقي والحياة الابدية.

يس ٤ مشدود انتهى بحسب لؤي طيب فيه اول وهو فلا تعاقب من
كله حاصل معاً

ولهذا لا يختص التعاقب في الحياة الا بالاعداد پس عدد ٠ ولكن
هذا التعاقب لا يلحق الوجود الجوهرى، فثابته في ذاته بل نسب في الحركة
اللاحقة التي بها يحيط الوجود نفسه والحياة نفسها، وينسب كل منهما الى
لؤي. وهذا قال لؤي ان التعاقب في صف الوجود انما يكون نسب
الحركة - فثبته.



الفصل المئتم المائتم

في ان الله سعيد

خاتمة جزء ١ م ٢٦

فبقي علينا ان نشأت ما تقدم ان الله سعيد (١) فقول .
 ١ ان كل طبيعة عقلية فغيره الخاص انما هي لسعادة (٢) .
 فاداً لما كان الله عقلاً كان ان السعادة تكون حيرة الخاص .
 الا ان نسسته الى حيرة الخاص ليست كنسنة من يبل اي حير
 حص به منظر ، اي غير محمول عليه ، لان هذا شأن الطبيعة
 المتحركة والوجود بالقوة ، وانما نسسته تعالى اليه نسسته الى خير
 قد حصل له فاداً ليس الله يتشوق السعادة كما نشوقها نحن
 بل هو حاصل عليها ومانع بها . فهو اذا سعيد

٢ ايضاً ان ما نشوق اليه لطبيعة العقلية اشد شوق
 او تربيده باصدق ارادة انك هو ما كان في عبة الكمال فيها

(١) السعد على . عرّفه ٢ - ٥ - ١ في كتبه التبرية (٣) هي الحالة
 المستجعة لكل الخيرات . وعرفها القد - ثوما (خلاصة جزء ١ م ٢٦ و ١)
 باب الحق الكمال للطبيعة العقلية التي من شأنها وحدها ان تعرف كيف ما
 بالخير الحاصلة هي عليه وتي يتسبب ان يعرض لها الخير والشر وان تكون
 ربة لها

(٢) اراد بقوله الخير الخاص بالطبيعة العقلية الخير لمدة هي له .
 حيث هي طبيعة عقلية ، والخير الذي تعد له الطبيعة العقلية من حيث كذلك
 انما هو السعادة ، لان السعادة كماها الاخير

وهذا هو سعادته . وكل شيء فالأكل فيه له هو عمله
الأكل (١) لأن القوة والملكة يتكاملان باعده . وهذا قال
لفيلسوف عدد ١ ف ٨ ك ١٠ في علم الاخلاق . انما السعادة
عمل كامل .

وكمال العقل يتوقف على «دفعه امور» .

او هو حسن العمل بان يكون لعمل مستقراً في نفس العمل .
وقولي العمل المستقر في نفس «امام» اريد به لعمل الذي لا
يخلص عنه شيء غير نفس العمل كالصبر والسمع (٢) . ون

(١) قال «الأكل في كل شيء» هو عمله الأكل «يريد» تفصيل العمل
على جمع ١٠ سورة من الكليات النبوة الطارئة على الكمال الاولي الذي
هو الكمال جوهرى . لا ما هو الاكمل مطلقاً في الشيء نفساً هو جوهر
شيء . وه يصير عليه في حال كمال وجوده انما هو ما يسمونه الكمال
الثانوي وهو انفس من الكمال الجوهرى

وكون ما قدمه مردخاين دينة قوة «لأن القوة والملكة يتكاملان
بالعمل» والقوة والملكة من الكليات ضرورية على الكمال جوهرى وه
اشرف ما في الكليات النبوة هو العمل والكل مدس قوى ضرورية
وسكل قوة عملها الخاص هي نفس من عمل تلك القوى شرفها . وكلها ؟
والجواب عليه فيما اعاد قوة ادس د حسن كمال نفس متوقف على ادسة
مور كما يرى في المتن وقد ذكره ن حياء محمداً في اعياه نفس في ب
اقه عاشق وممشوق ولاد وملند غولجا فيه اذا شئت

(٢) ان بين العمل المستقر في انفس وبين العمل مستقر فرقاً عظيماً .
وه مستقر لا يحصل عنه شيء في متغير بل ما تنتهي اليه القوة بعينه

مثل هذه الاعمال انما هي كالات اصحابها ، وقد يمكن ان تكون المقصود لاجير لاه غير مودة بمفعول هو عاية . واما الفعل او العمل الذي يلزم عنه مفعول ما غير نفس العمل فانه هو كمال المفعول لا العامل . وتكون نسبة العمل اليه نسبتته الى الغاية ومن ثم فان مثل هذا العمل الصادر عن الطبيعة العقابية لن يكون سمادته او غبطته .

هو نفس فعلها ، كالتفعل مثلاً وان هذا الفعل لا يعمل شيئاً في الشيء . المفعول وانما هو مجرد قول الصورة المفعولة التي بدور عليها الفعل والتي تحمل العقل بامع ، وهي الشئ بمفعول لاني . ونسبي معنى الشيء .

فمثل حينئذ يتصور ذلك مفهوم وتصوره هذا المفهوم او شئ الشيء . نسبي كلمة العقل ، وسكن هذه الكلمة التي بصورها الفعل بس ما ينتهي اليه فعل بل الكلمة انما مودة للتفعل ، اي لكي يدرك العقل الشيء . ٢ . وهذا معنى قول المتن : قد يمكن ان تكون (لافعل مستقرة) المقصود لاجير ، لاه غير مودة لمفعول يكون عاية .

وبهذا القيد اشار الى ان التفعل مثلاً قد يحصل عنه شيء ، اي الكلمة كما قلنا . لا ان هذا الحاصل ليس غاية ينتهي اليها فعل القوة كما فهمت . فينتج ادان العمل المستقر يعني هو كمال القوة انما هو كمال صاحبه لاستقراره فيه وعدم تحاوره الى ما وراءه فهو ذات عاية القوة . وهو اذا استتم الشروط الدقيقة بمصورة يكون فيه السمادة والعطفه لصاحبه وما لمفعول ، متحاور يعني يتم في المفعول وينتهي اليه فهو كمال المفعول لا العامل ، كصناعة الناب . مثلاً فان حادة فعلها كمال الناب لا كمال الصانع (راجع ما ورد في ٣٣ من هذا الكتاب) . وهذا لا نعزم السمادة مثل هذا العمل ، لان السمادة تقوى باستعرا الصيد كالاته وحيرته

وثاني الامور المتوقف عليها كمال العمل هو مصدره بان
يكون العمل عمل القوة لاسمى ومن ثم ليست السعادة فينا
باعتبار عمل الحس بل باعتبار عمل العقل المكمل بالملكة (١) .
والامر لثالث موضوع لفعل ومن حل هذا كانت السعادة
الاحيرة لنا قنمة بادرارك اسمى مدرك .

والامر رابع هو صورة بفعل ، بان يتم الفعل على وجه
الكمال والسهولة ولتمة والثالث والاعتداد .

وعن الله هذه صفته ، انه عاقل وعقده فوق سائر لقوى
ولا حاجة لعقله الى ملكة مكمله لانه كامل في ذاته كاتين
ف ٤٥ ، وهو تعالى يدرك ذاته التي هي اسمى المدركات ، باكمل
دراك ، وعلى اسهل وجه شد تتداد . فانه ادا سعيد .

٣ ان لسعادة ما هي ما ليه يسكن الشوق شعاً لالها
ذا حصلت فلا يبقى معها منريد يطمح اليه الشوق ، اذ انها
الغاية القصوى . ودا من كان كاملاً مستحماً لكل ما يمكنه
ان يتشوقه فذلك لا بد وان يكون سعيداً ولهذا قال بولسيوس
في كتبه في التعريف ٣ السعادة هي الحالة الكاملة باحتياج كل
الخيرت . وكن الله هذا شأنه وهو انه كما نين ف ٢٨ و ٣١
يشتمل على كمال بضرب من المساواة فانه ادا سعيد حقاً .

(١) فان مكمل بالملكة لان فعل العقل لاسمى من يكون كاملاً
لا د نكمل بالملكة ولكن ه لا يصدق على ه بديل . تصفه
لذات من ب عقل فة معنى عن ب نكمل بالملكة لانه كامل بدته

وإن أيضاً أن كل واحد ما دام يقصده شيء هو في حاجة إليه فلا يكون سعيداً لعدم امتلاكه شوقه . وإما من كان مستغنياً بداته غير مقتفر لى شيء . وإنما هو سعيد . وقد يقالك ف ٨١ و ٨٢ أن الله مستغن عن جميع ما سواه لعدم توقف كماله على شيء خارج . وليس يريد الأشياء التي هي دونه من أجل ذاته . رادته . من أجل عابه . كونه في حاجة لى تلك الأشياء . بل فقط لأن ذلك موافق لخبريته . والله إذا سعيد .

وهو أيضاً قد يف في ف ٨٤ أن الله لا يمكنه أن يريد ما هو محال . والله لأنه ليس بالقوة بوجه من الوجوه كما تبين ف ١٦ فيستحيل أن يحصل له شيء . لم يكن له . فإذا يستحيل أن يريد لنفسه شيئاً لم يكن حاصلًا عليه . فإذا كل ما يريده فانه حاصل عليه ويحور له . وليس الله يريد شر كما سلف ف ٩٥ . وإذا الله سعيد . فإن السعيد على ما قاله البعض إنما هو من كان حاصلًا على كل ما يريده ولا يريد شيئاً من الشر . وكقول الله سعيداً تقوم عليه شهادة الكتاب المقدس في عدد ١٥ فصل الحبير من رسالة الى نيموتاوس " الذي يسديه في آوته السعيد القدير " .

الفصل المائة والواحد

في ان الله هو نفس سعادته

(الحواشي على ١ ف م ٦٣ قسم ١ من القلادة اللاهوتية)

ويتضح مما قدمنا ان الله هو نفس سعادته وحدث .

١ لان سعادته كارب ف ١٠٠ انه هي فعله لتعقي . ولكن قد اوضحنا ف ٤٥ ان نفس تعقل الله هو جوهره بعينه . فاذاً لله نفس سعادته .

٢ ايضاً ان السعادة كد كارب هي العاية القصوي كان انها هي شيء . الذي من طبيعته كل حذر ان يحصل عليه او ان يحصل عليه ان يريده فوق كل شيء . والله يريد ذاته فوق كل امر كما سبق بيانه في ف ٧٤ . وذاً ذات الله هي نفس سعادته .
٣ ايضاً ان كل واحد لنا يوحه لسعادته جميع ما يريده

لان السعادة لا تشتاق النفس اليها من اجل غير ذلك عند هاتهي حركة شوق من يشاق شيئاً من اجل شيء آخر لئلا تكون حركة الشوق غير متناهية (١) . وذاً لما كان الله انما يريد جميع

(١) وسنجد ان يكون حركة الشوق متناهية الى غير المتناهي ، لانها لو كانت كذلك لاحتاج ان يكون للشوق حد يسكن اليه كما ان الله لا ينفرد في ف ٢٤ من علم ما وراء الطبيعة ، لان الامتلاء لا حد له . ومن ثم استحال وجود الشوق لان الشوق يروع النفس عند الحصول على الخير مشتاقاً ولا يمكن حصوله عليه لا يمكن ان يشاق اليه .

الاشياء من اجل خيرته كما تقدم ف ٧٥ وخيرته نفس ذاته
وحب انه كما انه نفس ذاته ونفس خيرته كما بيده ف ٢١ و ٣٨
كذلك يكون هو نفس سعادته .

و ١٠ ايضاً من الحال ان يوجد خيرا ان اعظم اثنان (١)
لانه ان نفس الواحد منهما شي . موجود بالآخر فن يكون احد
منهما هو الخير الاعظم والكامل وقد بين في ف ١٠ ان الله
هو الخير الاعظم . وكون السعادة هي الخير الاعظم . يوضح من
انها هي الغاية المقصود . وداً لسعادة والله شي . واحد (٢) . وداً
الله نفس سعادته .

(١) يريد بالخير الاعظم الشئ تعدده الخير مدول . بعضه بالاطلاق وهو
الذي يحتوي جميع الخيرات باحتسابها جميع فلا يعرفه شي . كما يقال انه خير
وهذا من المقرر انه يستحيل تعدده . واما الخير الاعظم فانه واحد . كما
الاول ولندا في حسن من الاحاس كالمثل . انني هي اعظم . لا يقدر
عليه اسم الخار . فكل هذا لا يتبع تعدده كما لا يتبع تعدد الاحاس
(٢) قد ورد على هذا الكلام انه لو صح حصل عنه محالة . وهما ان
به نفسه يكون سعادة الاحاس القوية لا موضوع سعادة لاسباب . لان
السعادة كما قل احسن هي الخير الاعظم لانها الغاية المقصود . والخير الاعظم
هو الله وداً سعادة لاسباب الضرورية هي الله . والحال الذي به يتبع حشد
ان يبقى تفاوت في سعادة للسعداء .

فما بالقدوس (١) على الاعتراض في خلاصته حر ١ م ٢٦ ف ٣
قال ما من نفسه :

سعادة الطبيعة العقلية بقيامها بنفس العقل يعتبر فيها امرين موضوع
السعادة الذي هو الخير الاعظم بقول وهي من هذه الجهة انه نفسه فلا

الفصل المائة والاثنتان

في ان سعادة الله كاملة وتتفوق كل سعادة دونه

(خلاصة جز ١ م ٢٩ ف ٢)

وإذا قدمناه بمكسبنا أيضاً واحداً أن يعتبر سمو سعادة الله وذلك
لأنه كلما ازداد الشيء قرباً من السعادة ازدادت عيبه
كأنه لا . ولهذا من الواحد وإن وصف بالسعادة لا يرتجى له الحصول
عليها فليست سعادته تقاس بوجه من الوجوه بسعادة من قد
احرزها بالفعل ، وإن من كل نفس السعادة لهو في غاية القرب
مها وقد اثبتنا في الفصل السابق ان الله نفس السعادة ، فافقه
إذا متفرد بكمال السعادة .

وأيضاً ان اللذة علتها المحبة كما قدمنا بيانه ف ٩١ وعنده
فحينما تكن المحبة اعظم تكن اللذة بأدراك المحبوب اشد . وكل
شيء يجب دانه اكثر من غيره عند تساوي سائر الاحوال (١)

تختلف موضوعاً عن سعادة الله . والآخر أي هو فعل النفس أي الفعل
ويؤد به التمتع عقلاً بالسعادة . فـ سعادة من عيشه هي متعلقة
وقدرة للتفكير في طبيعة العيشة متعلقة وكنها في به غير متعلقة لآها
نفس الله . وبهذا يتحلل الاشكالان

(١) قوله « عند تساوي جميع الاحوال » معناه عند ما يكون بين
خير الغير الذي يؤثره المصعب على خير نفسه و (بين) خير نفسه تساوي
وتساوي من كل وجه فقد يتفق . فـ سائر يعرض نفسه للموت بقدر اصابته ،
منه . علة في خير فعل هو حبه الروحاني الذي هو فصيلة المحبة رجاء خيرا . فان

بديل ان من كل اننى قراءة الباقى نعطف اليه بانطمح
محبة اشد . فانه اذا يلد سعادته التي هي نفسه كثر كثيراً
من يلد سائر السعداء . وسعدتهم التي ليست هي اياهم . ودا سكون
شوقه (١) تعالى اعظم وسعادته اكمل .

و٣٠ بعض ان ما هو بالذات هو دوى وافضل مما يلقى فيه
انه بالاشتراك . كما ان صبيحة الدار هي في نفس النار اكمل
منها في الاشياء . المسحاة بالنار . والله سعيد بذاته كما تين في
الفصل السابق . وهذا لا يمكن ان يوجد في غيره اد لا شيء .
الا انه لا يمكن ان يكون هو الخير الاعظم كما يمكن
استيضاحه مما تقدم ف ٥١ .

وعليه وفي سواء كان سعيداً فيجب ان يقبل انه سعيد
بالاشتراك (٢) ودا سعادة الله تفوق كل سعادة غيرها

المساواة جيدة فبنت بين خاتم د ن حى معصود من عرض النفس اي
فصيلة محبة لكل من الخير انفقود بتعريفه . وهذا ما رد الناس
استثناءه بقوله عند تباري جميع الاحوال . فله .

(١) قوله « شوقه تعالى » لا يريد به الشوق بمصدر . ففوري الذي هو
الروح الى خير غير محمول عليه . د ن مثل هذا الشوق تضمنه معنى ما
هو مفعول الى الفعل كما سبق من موجود في الله د ليس في الله شيء .
بالقوة . وهذا رد ناشوق ههنا ما يقول اليه الشوق في نفس الشوق
بالشوق احاصل .

(٢) وديك لان سعادة من سوى الله وان كانت بغير موضوعها هي
الله كما تقدم سابقاً . الا ان السعادة الصورية يمكن مخلوق انما هي قائمة بفعل

وإن أيضاً السعادة كما تبين في ف ١٠٠ هي القوة
 بفعل العقل ويستحيل أن يوجد فعل آخر عقلي يعد هي فعله
 تعالى، وهذا يتضح من قبل فقط من كون فعله تعالى فعلاً
 قائماً بذاته بل لأنه تعالى بفعل واحد يعقل نفسه، كما أن
 هو عليه. وبذلك الفعل الواحد يعقل الأشياء الموحدة وغير
 الموحدة شروفاً كانت أو حيواناً كما تبين في ف ١٠١.

و، ما سواه من العقول نفس نفس تفعل فيهم فعلاً
 قائماً بذاته بل هو فعل من هو قائم. ثم ما من حد يمكنه أن
 يعقل له لذي هو المفعول له من تفعللاً كاملاً مستوياً كما
 تعالى إذ ليس شيء وجود كمال ك هو وجود الله. وليس
 شيء من يمكن أن يكون الكمال من جوهره (١١). وليس

أدنى موضوع في ذاته بخلاف لا يحد على قدره. يمكن للطبيعة المخلوقة
 أن تتابع به، وهذه السعادة هي سعادة مخلوقة لها من العقل
 المخلوق، وما سعادة له فهي سعادة منسوبة ومخلوقة وليست لأن الله هو
 نفس سعادته فيكون لسعادة المخلوق صورة موضوع خارج عن ذاته
 هي فيه، فإذن كل سعيد من ذوات الله ذات سعادته بالاشتراك

(١) وذلك لأن مبدأ العقل هو الصورة التي تفعل بها كل شيء
 والصورة هي العقلية الوجودية تفعل الشيء، والوجود الشيء
 هو جوهره، ولهذا قال تعالى: وهذا ليس بكون فعل شيء كمال من
 جوهره، وعليه يقال عموماً ما من وجود في جوهره ما هو وجود
 شيء، لمخلوق تتبع عليه بل تفعل ذلك موضوع فعلاً منه، والموضوع
 بحيث يستوعب ذلك كل ما هو مدرك في موضوع، وهذا الاستدلال على
 كل عقل مخلوق أن يدركه الله تعالى عليه من الكمال

بوجد عقل آخر يعرف جميع الاشياء حتى التي في استطاعة الله
ببعضها والا حصب به لاحاطة بقدرة الله .
ثم ما يعرفه عقل آخر غير عقل الله فلا يعرف جميعه
فعل واحد عليه . فاداً سعادة الله فوق كل سعادة بلا قياس
الشيء .

وهو أيضاً كلما اردد الشيء انحاءً ازدادت قوته وحيرته
كأنه لا . والفعل متعقّب ينقسم بحسب احوال الزمان المختلفة ، فلا
وحده دائماً مقسمة كماله بكل الفعل الذي لا تعاقب فيه بل كنه
معاً ، ولا سيما وان كان هذا الفعل لا ينقصي في الا ان يستمر
الى الابد . وتعقل الله برآء من كل تعقّب وتعدد كما تبين في ٥٥
ووجوده كله معاً ابدأً . واما تعقله فيه يتعاقب متحدداً من جهة
به يصححه على حريق اعرض الاتصال والزمان (١)
فاداً سعادة الله تفوق سعادة البشر فوفاً غير متناه كما ان
دوام السرمدية يفوق آن الزمان السبيل .

وهو أيضاً ان التعقّب وسائر الانشعالات والمهموم المختلفة
لتي لا بد من ان تعترض في هذه حيوة الدب تعقل الطري

(١) يجب ان يعلم ان تعقله فيما ذكره على حدته فيه فعل حاصل
في الا . واما وقوله . لا شعراً . ولكن ما كان فعل التعقل فيها يصحبه
فعل حدث وكان شخياً مع بقائه في ذاته اي مع اتصاله بعرض له التعاقب
وتعدد . كما ان فعل تعقله لا يتعقّب يعرض به بعرض الاتصال
ولتعقّب ولا سيما عند ادراكه القديس . وهذا دقيق وعرفه

لدي تقوم به نوحه احص سعادة الانس (ر كان في هذه
الحياة لدي سعادة) ثم الاصيل والشكوك وسائر الاحداث
والوانب المختلفة التي يستولي متداوية على الحياة خاصة كل
ذلك دليل على ر لا قياس لمتن سعادة لانس وخصوصاً
سعادة هذه الحياة (وبين) سعادة الله .

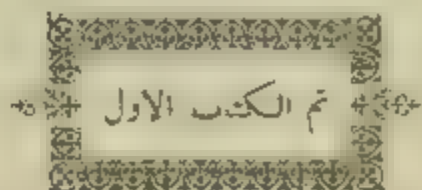
و٧ ايضاً ان السعادة الالهية يمكن ان يعتبر كمها من جهة
١٠ لتشتمل على جميع السعادات البشرية (١) ولعمية ، البشرية
فلا والله يرى ما كسر وجه وعلى الدوام دانه وجميع ما سواه
واما السعادة العمية فلاه تعالى لا يقتصر ندمه على حياة
الانس المرء او المؤمن او المذنب او المصيبة بل يتناول
العالم قاطبة .

(١) لا يغرن عن بالك ان الكلام هنا جار على السعادة الطبيعية
التي يمكن للعقل الاعلى دركم ندمه . المسمى : هذه السعادة قد
قسمها المفسرون الى قسمين سعادة بشرية وهي التي تقوم بفعل الحكمة
وسعادة عمية عامة شروية صلت لادبية وعلى لأحسن بعض لصفة التي
شأن تدبير وسياة - نر الفضائل فالى السعادة النظرية في الله اشار الماتن
بقوله : به تعالى يرى ما كل وجه دانه وجميع ما سواه . وهو : معنى
الحكمة . ثم لما كانت الفضائل الادبية منصرفة اما الى خور حده
واما الى خور النفس مرتبطة في جميع ذلك بدليل لعمية قد حصر من
السعادة الصلية في حسن الياة ، وتدبير النفس و ندمه كما سمي وعلى
النوحه الذي ينبغي : وتدبير العالم بدمه . وشره ان سعادته مرد
والدينة والمملكة . فتج ان سعادة به لعمية شرفه لا يقاس من
سعادة الانسان العمية . فانتبه

واما السعادة لكثرة الارضية ون هي الاصل السعادة
الكاملة لا تحصر قيمها خمسة امور على ما قاله بولسيوس هي المدة
الحمية والغنى والسلطة والشرف وحسن السمعة
وقد يبتد مدانه عبة الدهر واسمها ويستخرج بجميع الخيرات
بهيحة شاملة لا يدرجها ضد .

اما الغنى فانه له في دابه عوض عن استغنائه التام بجميع
الخيور كما تبين في ف ٢١ . وله القوة لغير انتهية بدلا من
السلطة (ف ١٣) وله الرئاسة والاولوية وتدير جميع المخلوقات بدلا
من شرف (ف ١٣) وله في ما يأخذ من الاعجاب به تعالى
كل عقل يدركه نوعا من الادراك ، ما يعتاضه عن الشرف
ونهاية الشأن .

فلله اداء المتعبد بالسعادة الكرامة وحلال واحد الى
دهر الداهرين آمين



صلاح الخط

صفحة	مهر	خط	قوله
٦	١٢	خط بي	سوف يسي
١٣	١٨	رسة	رسة
١٤	١	كوتاية	قوله رسة
١٥	٢	سكو	سكو حركه
١٥	٢	نوعه	سوف يسي
١٥	٢١	فمن	فمن
١٨	١٨	سوه	سوه
١٩	١	يوجه	يوجه
١٥	١١	خرس	خرس
١١	١٦	شده	شده
١١	٢٢	ا. ا. ا.	ا. ا. ا.
٢١	٧	اصارة	اصارة
٣٣	٧	ن. ن.	ن. ن.
١٣٦	٩	ا. ا. ا.	ا. ا. ا.
٧		ن. ن. ح	ن. ن. ح
٦٩	٦	نورة	نورة
٢٠٠	٢	نورة	نورة
٢٢٨	٥	نور	نور
٢٦٣	٩	نور	نور
٢٧٠	٧	نور	نور
٣٢٢	١	نور	نور
٣٦٨	١٨	نور	نور

صفحة	سجل	حد	صواب
٣٧٨	٢	قدرة	قوة
٤٧	١٥	يقلقل	يعلق
١٣٠	١٧	الشد	رشد
١٤٠	٤	المشحات	امشحات
١٧٤	١٦	نصب	نصب



فهرست الكتاب

الكتاب الاول

صفحة

مقدمة الكتاب	
حاشية مرقوم	
في ذب الحكم	١ الفصل الاول
في اعراض بني قصده بوقت من كذا هـ في	٥ الفصل الثاني
شيء هو	
في ان لا شيء في مقده عن انه ثبت على وجه	٨ الفصل الثالث
على ما عين	
في ان الامور لاهية المدونة ومعرفة شبيهة بـ	١٣ الفصل الرابع
انتهى الى الاس	
في ان لا شيء انني لا يمكن للمعل ان يتعلم صمو	٧ الفصل الخامس
بـ بـ تعرض على الناس بصدقوه بصدق	
الاعتقاد والاثار	
في ان دعاء العقل الاشبه التي هي من الاعمال ومن	٢١ الفصل السادس
كانت هذه بكون العقول من غير ان يصدق وحكمة	
في ان حقيقة الاعمال المسبحي لا تصدده حقيقة العقل	٢٣ الفصل السابع
في انه كيف تكون حيا العقل الاساسي بـ بـ اي	٢٧ الفصل الثامن
حقيقة لايمان لاوي	
في ترتيب هذه بوقت ولاسلوب الذي يجري عليه	٥٠ الفصل التاسع
في وضعه	

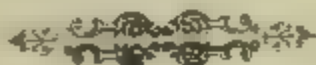
صفحة	
٣٢	الفصل الحادي عشر في رأي العالمين بان كون الله موجوداً لا يمكن إقامة البرهان عليه لانه بين بذاته
٣٥	الفصل الحادي عشر في أصل الرأي المذكور وحل لأسباب المقدمة
٤١	الفصل الثاني عشر في لفظين بان كون الله موجوداً لا يمكن إقامة البرهان عليه وانما يقع به الادعاء اليقيني بالأمر فقط
٤٥	الفصل الثالث عشر في البينات التي يؤيد بها لائنت بان الله موجود
٤٥	الفصل الرابع عشر في انه لا بد لمعرفة الله من اتحاد صريفة اسباب
٤٨	الفصل الخامس عشر في ان الله سرعدي
٤٧	الفصل السادس عشر في ان الله ليس فيه القوة منهله
٤٩	الفصل السابع عشر في ان الله ليس عدد
٥٦	الفصل الثامن عشر في انه لا تركيب في الله
٥٩	الفصل التاسع عشر في ان الله ليس فيه شيء مفسر ولا مفسر
	دور عليه
٥٤	الفصل العشرون في ان الله ليس حكم
٥١	الفصل الحادي والعشرون في ان الله ليس دونه
٥٩	الفصل الثاني والعشرون في ان الله اوجود وادلت فيه واحد
١٢٨	الفصل الثالث والعشرون في ان الله ليس فيه عرض
١٣٣	الفصل الرابع والعشرون في ان الوجود لا يهي لا يمكن تعيينه
	تخصيفاً بزيادة فصل موهري
١٣٩	الفصل الخامس والعشرون في ان الله ليس مدركاً في حسن من الاحسان
١٤٧	الفصل السادس والعشرون في ان الله ليس باوجود الصوري حسب الاشياء
٦	الفصل السابع والعشرون في ان الله ليس بصورة جسم
٦٣	الفصل الثامن والعشرون في كماله
٧٢	الفصل التاسع والعشرون في مشيئة الله

١٧٥	الفصل الثلاثون	في انه اي الاسماء يجوز قوله على انه
١٧٨	الفصل الحادي والثلاثون	في ان كان له واعدد بهه لاسم فله
١٨٢	الفصل الثاني والثلاثون	في انه ما من شيء يحمل على انه ولى
		بقوى لاشبه الاخرى خلاصه
٨٩	الفصل الثالث والثلاثون	في ان من كل لاسم مطلق يقال على
		انه وخطوكت قولنا لاشبه
١٩٣	الفصل الرابع والثلاثون	في ان لاسم ينفي يقال على انه ولى
		خلاصه
١٩٩	الفصل الخامس والثلاثون	في ان لاسم انكشافه اني على انه
		بسمه وادوة
٢٠٣	الفصل السادس والثلاثون	في ان يفتد كيف يرب عدده وادوة
		على انه
٢٠٧	الفصل السابع والثلاثون	في ان له وادوة
٢١١	الفصل الثامن والثلاثون	في ان له هو نفس حية
٢١٥	الفصل التاسع والثلاثون	في ان له يستعمل في ركوبه وادوة
٢١٨	الفصل لاسم	في ان له هو كل حية
٢٢٠	الفصل الحادي والأربعون	في ان له هو حية لاسم
٢٢٢	الفصل الثاني والأربعون	في ان له واحد
٢٣٨	الفصل ثالث والأربعون	في ان له غير متناه
٢٥١	الفصل الرابع والأربعون	في ان له عقل
٢٦١	الفصل خامس والأربعون	في ان يعقل به نفس دابة
٢٦٤	الفصل السادس والأربعون	في ان له لا يعقل شيء غير دابة
٢٦٧	الفصل السابع والأربعون	في ان له عقل دابة وكذا من الاعمال
٢٧٠	الفصل الثامن والأربعون	في ان له يعرفه له ولا يدركه شيء

في ان الله يعرف حركات الارادة	٣٦٧	الفصل الثامن والستون
في ان الله يعرف الامتناعيات	٣٧١	الفصل التاسع والستون
في ان الله يعرف الحماض	٣٨١	الفصل السبعون
في ان الله يعرف الشرور	٣٨٦	الفصل الحادي والسبعون
في ان الله يريد	٣٩٠	الفصل الثاني والسبعون
في ان ارادة الله هي نفس ذاته	٤٠١	الفصل الثالث والسبعون
في ان المراد الاول والاصيل لله هو ذاته	٤٠٢	الفصل الرابع والسبعون
في ان الله يارادته ذاته يريد به سره	٤٠٥	الفصل الخامس والسبعون
في ان الله يريد ذاته والاعيان بفعل ارادة واحدة	٤٠٨	الفصل السادس والسبعون
في ان كثرة مريدات لا تقصص واحدة	٤١٢	الفصل السابع والسبعون
في ان ارادة الله يتناول تغلها كل	٤١٣	الفصل الثامن والسبعون
مريد من مريد الخبور		
في ان الله يريد ايضاً الاشياء التي لم تكن	٤١٦	الفصل التاسع والسبعون
بعد موحودة		
في ان الله يريد بالضرورة وجوده وحيثه	٤٢٠	الفصل المائون
في ان الله لا يريد به سره بالضرورة	٤٢٣	الفصل الحادي والمائون
في ادلة المقترضين على ما تقدم من القول	٤٣١	الفصل الثاني والمائون
ودفعهم		
في ان الله يريد شئ غير موانه بالضرورة	٤٣٦	الفصل الثالث والمائون
العرضية		
في ان ردة الله لا تتحقق باستحباب	٤٣٩	الفصل الرابع والمائون
في دلتها		
في ان ردة الله لا يشب لا يرفع عنها مكسب	٤٤٢	الفصل الخامس والمائون
في ان يجوز ان يسمى لارادة الله سب	٤٤٦	الفصل السادس والمائون
في ان ردة الله لا يجوز ان يكون شئ علة لها	٥٩٤	الفصل السابع والمائون

صفحة

في ان الله ذو حرية في مقتى الاختيار	١٥١ الفصل الثامن والثمانون
في ان الله لا يوجد فيه شهوات الزوعات	١٥٢ الفصل التاسع والثمانون
في ان وجود المرح والسدة في الله لا في كنهه	١٥٣ الفصل العاشر
في ان الله هو محبة	١٥٤ الفصل الحادي والتسعون
في ان اصل كيف يثبت وجودها في الله	١٥٥ الفصل الثاني والتسعون
في ان التضائل التي مدارها على الافعال موجودة في الله	١٥٦ الفصل الثالث والتسعون
في ان التضائل الظهيرة موجودة في الله	١٥٧ الفصل الرابع والتسعون
في ان الله لا يمكنه ان يريد الشر	١٥٨ الفصل الخامس والتسعون
في ان الله لا يبعث شئ (و به من المعال	١٥٩ الفصل السادس والتسعون
ان يكون فيه تعالى بعض شئ ما)	
في ان الله حي هو	١٦٠ الفصل السابع والتسعون
في ان الله هو نفس حية	١٦١ الفصل الثامن والتسعون
في ان حياة الله سرمدية	١٦٢ الفصل التاسع والتسعون
في ان الله سعيد	١٦٣ الفصل المئمة
في ان الله هو نفس سعادته	١٦٤ الفصل المئمة واوحد
في ان سعادة الله كاملة ونعوق كل سعادة دوبي	١٦٥ الفصل المئمة والاثنان



تأليف

مجموعة من المؤلفين - مجموعة من المؤلفين

في العربية

- دخيرة الالباب في علم الكتاب (١٨٨٤) جلد ١
- قسطاس الاحكام (١٩٠٠) ٣ حوا
- الفلسفة النظرية (١٩١٢) ٩ اجزاء
- مجموعة الردود على الخواارج (١٩٣١) جلد ١

في الادب

كتاب - مجموعة من المؤلفين (١٩٢٦) جلد ١

في الفقه

- علم لاحتراع
- المحاكمات الكنسية
- الفلسفة الادبية
- مباحث اعتقادية من لقسيس نوم لاكويي رداً على
- اليونان والارمن والعرب

OUVRAGES DE S. G. MOR CARAME

(suite)

En Arabe :

- Introduction Générale à l'Ecriture Sainte (1884) 1 vol
Droit canon comparé au droit musulman. (1893) 3 vol
Philosophie de Louvain (Card. Mercier). (1912) 6 vol.
Sermon contre les Gens. 1^{er} Livre 1 vol de 540 pages (1931)

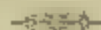
En latin

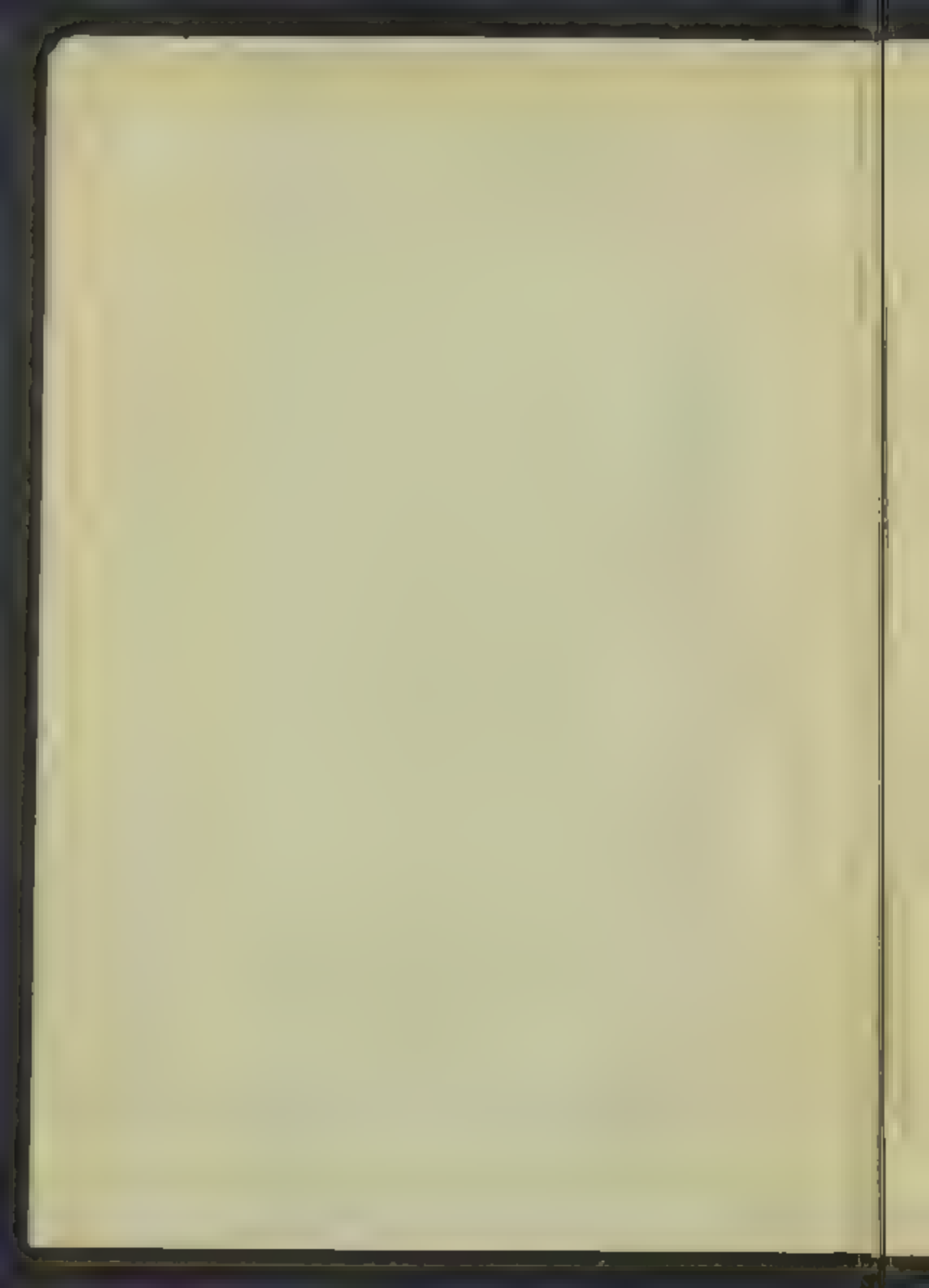
Métaphysique d'Avicenne (1936)

Sous presse en Arabe

- Somologie, belle composition 450 pages
Procédure ecclésiastique selon le nouveau Code 1 vol.
Philosophie morale, 1 vol
Opuscula Selecta de S. Thomas contra Graecos Armenios et
Saracenos (10 chapitres avec commentaire

S'adresser : Imprimerie Missionnaires Libanais
Djouanich, Liban





❖ SOMME ❖
CONTRE LES GENTILS

de
ST. THOMAS D'AQUIN

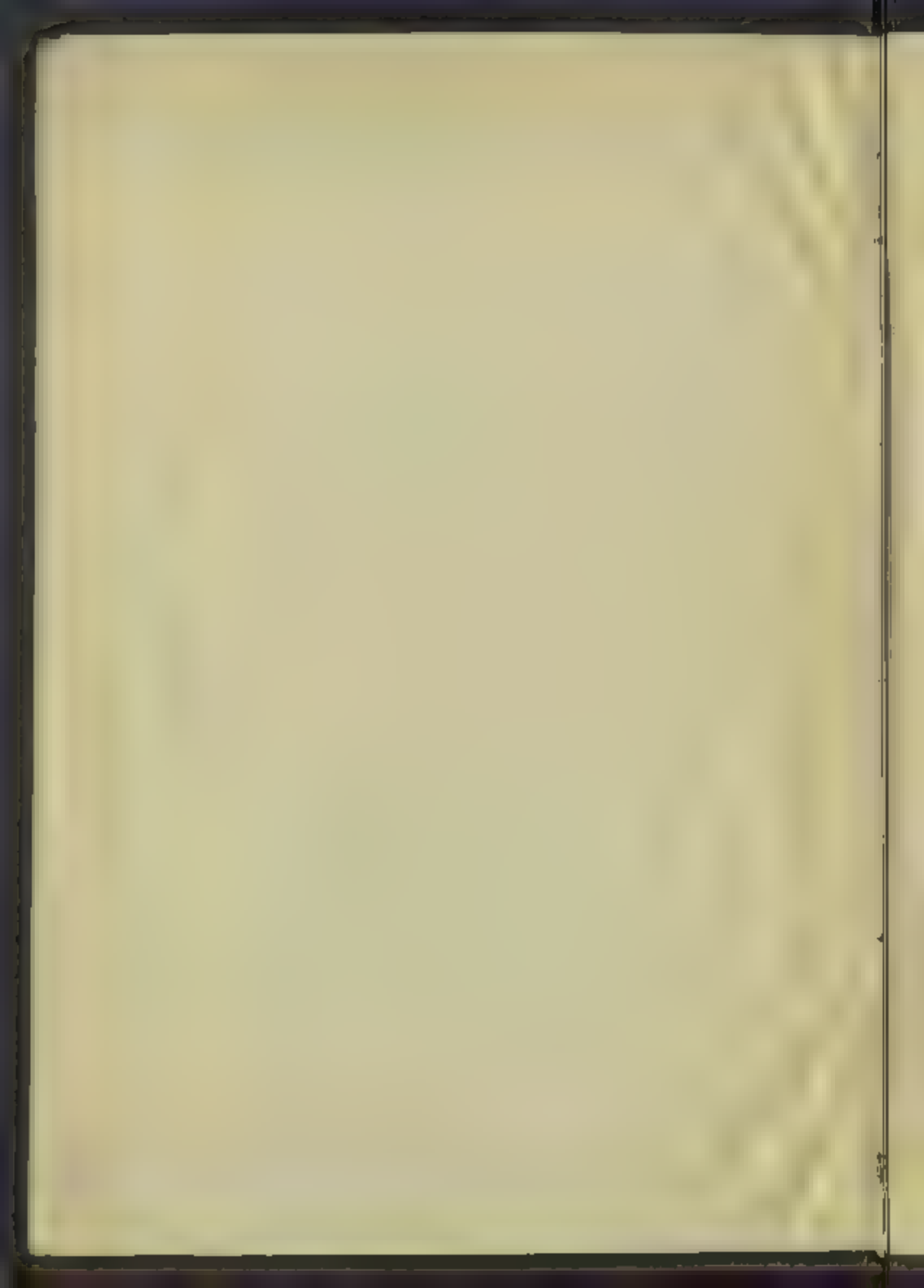
TRADUCTION ARABE

RECOMPLÉMENT DE NOMBREUSES NOTES TIRÉES
DES MANUSCRITS DES PÈRES GÉNÉRALIS
PHILOSOPHES ARABES

par

S. G. M^{OR} NEMATALLAH CARAMÉ

*correspondant de l'Académie des Sciences et belles-lettres de
la Sac. Cong. « pro Ecclesia Orientali »*

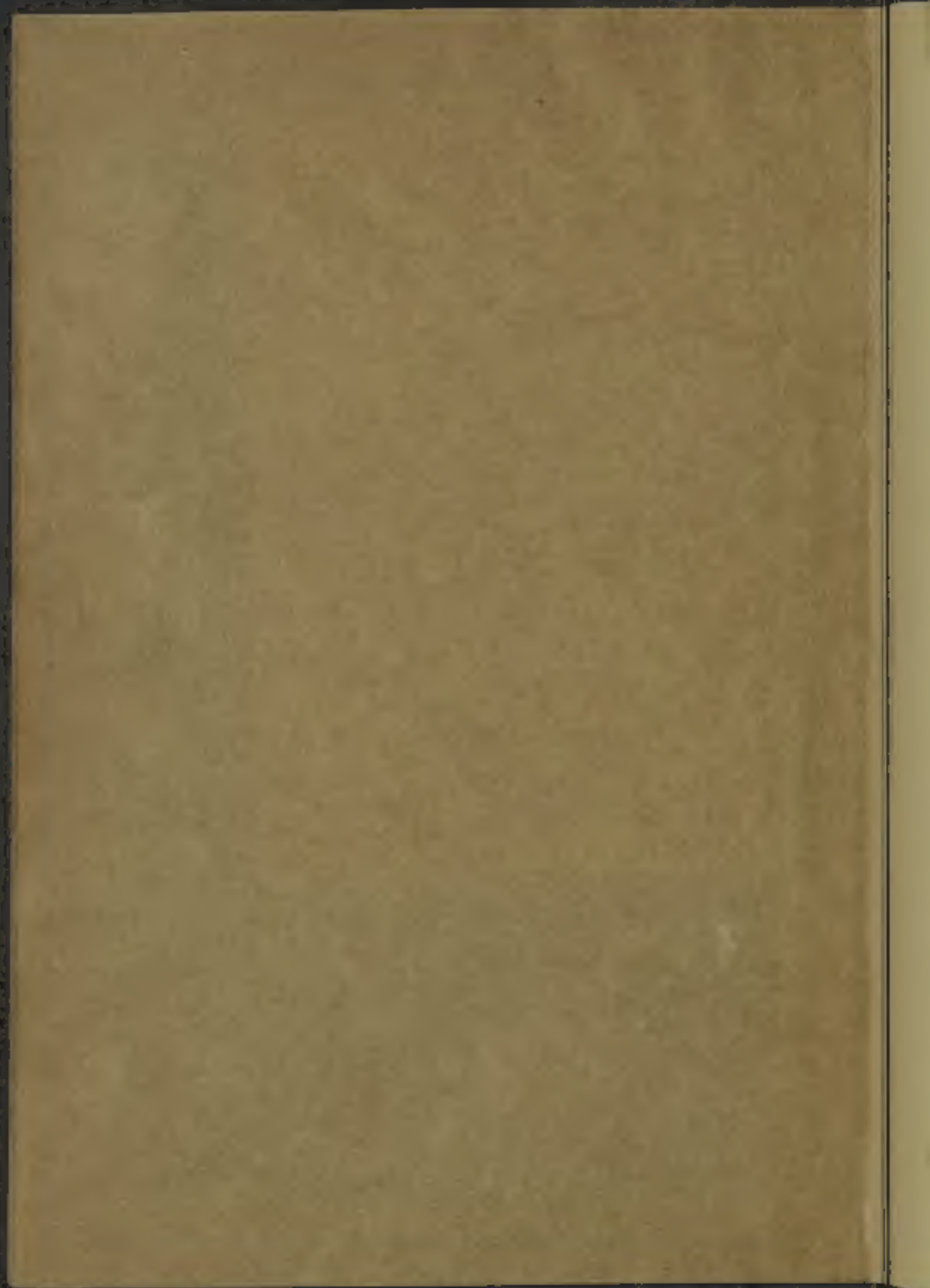


SUMMA
CONTRA GENTILES

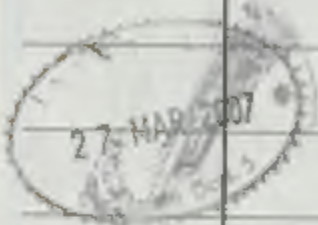
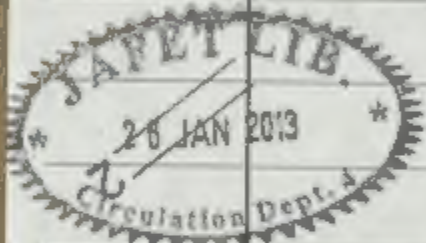


TRADUCTION ARABE

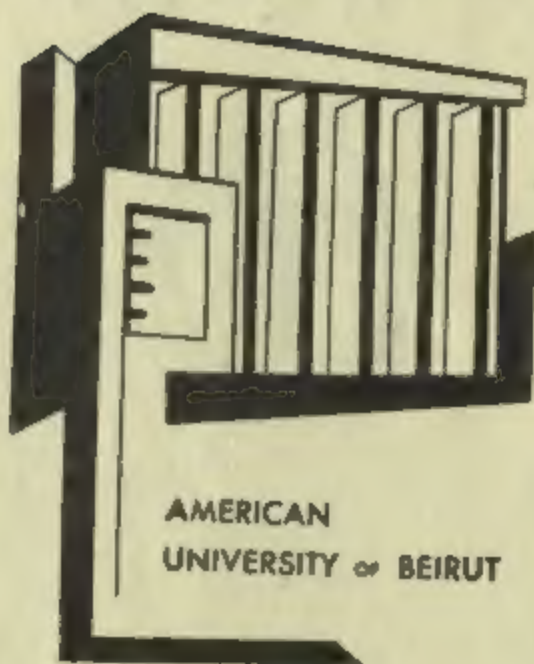
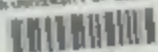




DATE DUE

نوما الاكويينى القديس
مجموعة الرنود على الخوارج
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



AMERICAN
UNIVERSITY OF BEIRUT

